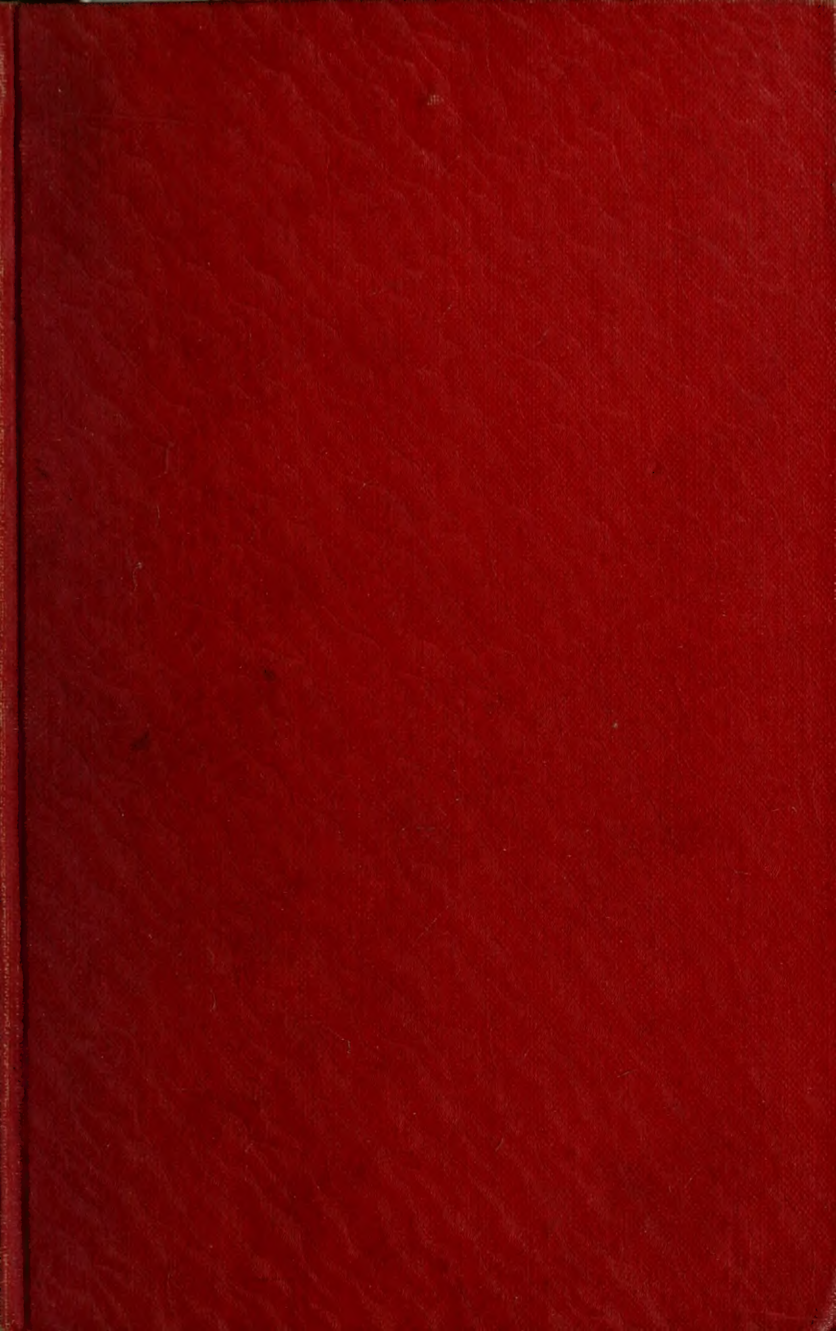






To
Father Garvey:
On this great day when we
have so much in common, the Feast
of St Basil and the anniversary of my
Ordination, allow me to tender you this
little gift as a happy remembrance of the
three busy years spent together at the
Canadian College in the pagan city of the
Caesars; the holy eternal city of the
successors of Peter.

June 14/28. Leo J. Byrne.

Bibliothèque

de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique

La " Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique ", inaugurée en 1897, réalise lentement, mais persévéramment, son programme qui était de reprendre, avec les seules ressources de l'initiative privée, le projet confié jadis par Léon XIII aux cardinaux de Luca, Pitra et Hergenrœther, à la suite de la lettre pontificale sur les études historiques, — savoir la composition d'une « Histoire ecclésiastique universelle, mise au point des progrès de la critique de notre temps ».

La matière a été distribuée en une série de sujets capitaux, chacun devant constituer un volume indépendant, chaque volume confié à un savant sous sa propre responsabilité. On n'a pas eu l'intention de faire œuvre pédagogique et de publier des manuels analogues à ceux de l'enseignement secondaire, ni davantage œuvre de vulgarisation au service de ce que l'on est convenu d'appeler le grand public : il y avait une œuvre plus urgente à faire en matière d'histoire ecclésiastique, une œuvre de haut enseignement.

Le succès incontesté des volumes publiés jusqu'ici nous aprouvé que ce programme répondait au désir de bien des maîtres et de bien des étudiants de l'enseignement supérieur français, autant que de bien des membres du clergé et de l'élite des catholiques.

Les origines du catholicisme.

Le christianisme et l'empire romain.

Les églises du monde romain.

Les anciennes littératures chrétiennes.

La théologie ancienne.

Les institutions anciennes de l'Église.

Les églises du monde barbare. — Les églises du monde syrien.

L'église byzantine. — L'État pontifical.

La réforme du XIe siècle. — Le sacerdoce et l'Empire.

Histoire de la formation du droit canonique.

La littérature ecclésiastique du moyen âge.

La théologie du moyen âge. — Les institutions de la chrétienté.

L'Église et l'Orient au moyen âge.

L'Église et le Saint-Siège de Boniface VIII à Martin V.

L'Église à la fin du moyen âge.

La réforme protestante. — Le concile de Trente.

L'Église et l'Orient depuis le XVe siècle.

La théologie catholique depuis le XVIe siècle.

Le protestantisme depuis la Réforme.

L'expansion de l'Église depuis le XVIe siècle.

L'Église et les gouvernements d'ancien régime.

L'Église et les révolutions politiques (1789-1870).

L'Église contemporaine.

Volumes précédemment parus :

Le Christianisme et l'Empire romain, de Néron à Théodose, par M. Paul ALLARD. *Huitième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10 fr.**

Histoire des Dogmes, par M. J. TIXERONT, doyen de la Faculté catholique de théologie de Lyon. Trois volumes.

— **I. La théologie anténicéenne.** *Neuvième édition.* I vol. in-12. . . . . **10 fr.**

— **II. De saint Athanase à saint Augustin** (318-430). *Sixième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10 fr.**

— **III. La fin de l'âge patristique** (430-800). *Cinquième édition.* 1 vol. in-12.. . . . . **10 fr.**

Anciennes Littératures chrétiennes : I. La Littérature grecque, par Mgr Pierre BATIFFOL. *Quatrième édition. Epuisé.*

Anciennes Littératures chrétiennes : II. La Littérature syriaque, par M. Rubens DUVAL. *Troisième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10 fr.**

L'Afrique chrétienne, par Dom H. LECLERCQ, Bénédictin de Farnborough. *Deuxième édition. Épuisé.*

L'Espagne chrétienne,par Dom H. LECLERCQ, Bénédictin de Farnborough. *Deuxième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10 fr.**

L'Angleterre chrétienne avant les Normands, par Dom Fernand CABROL, abbé de Farnborough. *Deuxième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10 fr.**

Les Chrétientés celtiques, par Dom GOUGAUD, Bénédictin de Farnborough. *Deuxième édition.* 1 vol. in-12. . . **10 fr.**

Le Christianisme dans l'Empire perse, sous la dynastie Sassanide (224-632), par M. J. LABOURT, docteur en théologie et docteur ès lettres. *Deuxième édition.* 1 volume in-12. . . . . **10 fr.**

L'Église byzantine, de 527 à 847, par le R. Père PARGOIRE, des Augustins de l'Assomption. *Troisième édition.* 1 volume in-12. . . . . **10 fr.**

L'Église et l'Orient au Moyen Age : les Croisades, par M. Louis BRÉHIER, professeur d'histoire à l'Université de Clermont-Ferrand. *Quatrième édition.* 1 vol. in-12.. . **10 fr.**

Les Papes d'Avignon (1305-1378), par G. MOLLAT, professeur à l'Université de Strasbourg. *Troisième édition.* 1 vol. in-12. **10 fr.**

Le Grand Schisme d'Occident, par M. L. SALEMBIER. *Cinquième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10 fr.**

L'Église romaine et les Origines de la Renaissance, par M. Jean GUIRAUD. *Cinquième édition.* 1 vol. in-12. **10 fr.**

Les Origines du Schisme anglican (1509-1571), par M. J. TRÉSAL. *Troisième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10 fr.**

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

Bibliothèque
de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique

HISTOIRE DES DOGMES

DANS

L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE

I

LA THÉOLOGIE ANTÉNICÉENNE

IMPRIMATUR

Ludguni, die 30ª junii 1914.

✝ H. I., Card. SEVIN,
Arch. Ludg.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 17ª julii 1914.

E. THOMAS,
v. g.

Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique

HISTOIRE DES DOGMES

DANS

L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE

PAR

J. TIXERONT

I

LA THÉOLOGIE ANTÉNICÉENNE

DIXIÈME ÉDITION

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA, Éditeur
RUE BONAPARTE, 90

1924

AVANT-PROPOS

Ce volume est le premier d'une *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne* qui devait, dans le principe, être complète en un seul volume, mais que l'importance et l'abondance des matières ont obligé à diviser en trois parties. L'empressement que l'on a mis à réclamer ce premier volume m'a décidé à ne pas attendre, pour le faire imprimer, que les autres fussent prêts. Il traite d'ailleurs d'une période nettement délimitée, et constitue un tout, à la rigueur, indépendant.

La méthode adoptée dans sa composition est la méthode que j'appelle plus loin *synthétique :* c'est-à-dire que j'ai suivi généralement et le plus possible l'ordre des temps, en exposant à la fois toute la doctrine d'une période déterminée de la vie de l'Église, et en menant de front, pour ainsi dire, l'histoire de tous les dogmes. Cette méthode a, je le sais, l'inconvénient de contraindre les théologiens — qui désirent au contraire posséder sur un

sujet déterminé les textes groupés ensemble — à parcourir, pour trouver ces textes, le volume entier. Mais, outre que cet inconvénient est inévitable, si l'on ne veut pas procéder par monographies détachées, j'y ai remédié, dans une bonne mesure, en plaçant à la fin du volume une table analytique qui permettra d'établir en peu de temps, sur tel ou tel point de doctrine, la suite des témoignages et de l'enseignement des trois premiers siècles.

Quelques personnes auraient souhaité que les textes cités le fussent toujours d'après les *Patrologies grecque et latine* de Migne, et avec l'indication de la page ou de la colonne qu'ils occupent. C'est un assujettissement que je n'ai pas cru devoir m'imposer. Pour utiles et précieuses que soient les éditions de Migne, elles ne sont pas toujours irréprochables ni même suffisantes, et l'indication des pages est bien superflue, dès que les ouvrages cités sont divisés en numéros assez courts. On trouvera d'ailleurs cette indication chaque fois qu'elle sera vraiment nécessaire ou utile.

Une note, placée au début des chapitres ou des paragraphes, énumérera les principaux travaux relatifs à l'auteur ou au sujet dont il s'agit. Il sera aisé de compléter ces listes en consultant le *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, *Biobibliographie*, de M. Ulysse Chevalier, et la *Geschichte der altkirchlichen Literatur* de M. O. Bardenhewer. J'en ai exclu généralement, et sauf exception, les ouvrages un peu anciens, les simples

articles de revues, et les articles aussi des dictionnaires qui sont naturellement toujours à consulter, tels que le *Dictionnaire de théologie catholique*, le *Kirchenlexikon*, la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, le *Dictionary of christian Biography*, etc. Je me suis seulement montré un peu plus large pour les travaux français. Quant aux histoires des dogmes proprement dites, les plus importantes et les plus connues sont signalées au § 3 de l'Introduction.

La lecture de ces écrits, ou du moins de quelques-uns d'entre eux, m'a été évidemment fort utile; mais elle n'a jamais été pour moi qu'un préliminaire à l'inspection des textes eux-mêmes. Quel que soit le jugement qu'il en porte et qu'elles lui semblent exactes ou erronées, le lecteur de ce volume est donc assuré que les analyses et les appréciations qu'il y trouvera reposent sur un examen personnel et direct des documents. C'est à eux, en définitive, qu'il en faut toujours revenir et c'est à faciliter leur étude que ce livre est surtout destiné. On ne verra donc pas dans ces pages un ouvrage complet et se suffisant à lui seul, mais bien un instrument pour des travaux ultérieurs, et un guide dans l'étude des monuments doctrinaux que nous a transmis l'antiquité chrétienne.

Lyon, décembre 1904

AVERTISSEMENT

POUR LA SEPTIÈME ÉDITION

La septième édition de ce volume que je présente au public a été entièrement réimprimée, et offre avec les éditions précédentes des différences notables.

Une première différence — et c'est la principale — consiste en ce que, au lieu de parcourir successivement les divers auteurs pour en exposer la doctrine, comme je l'avais fait dans la première édition et les suivantes, j'ai pris ici pour point de départ les doctrines elles-mêmes, pour en montrer l'expression dans les auteurs ou documents d'une période déterminée. Je n'ai fait d'exception que pour les écrivains sacrés, dont il fallait respecter le texte et la personnalité, et pour Clément d'Alexandrie et Origène, dont les systèmes originaux rentraient mal dans le cadre commun. Cette nouvelle disposition, en introduisant dans ce premier volume la méthode adoptée pour les deux suivants, remédiera, je l'espère, à l'émiettement de

l'exposé doctrinal qui résultait de la méthode suivie, et mettra plus en relief la continuité de la tradition chrétienne. Elle fera que ce volume aura moins le caractère d'un manuel de patristique, et davantage, ce qui est juste, celui d'une histoire du dogme. La table a reçu des modifications dans le même sens.

Un second changement apporté dans cette édition a été d'adoucir certains jugements portés sur la manière dont quelques écrivains du IIe ou même du IIIe siècle présentaient en particulier leur doctrine trinitaire. Bien qu'il faille, en effet, maintenir le principe que des Pères pris individuellement, et à plus forte raison des écrivains laïcs, sans caractère officiel, ont pu émettre des assertions et théories incompatibles avec le dogme tel qu'il a été plus tard défini — et l'existence seule des hérésies suffit à le prouver —, il est juste toutefois, surtout quand il s'agit d'auteurs très anciens, de tenir largement compte de l'imperfection de leur langue, du but immédiat qu'ils poursuivaient dans leurs écrits, du caractère d'essais que revêtent leurs explications, et aussi de l'état rudimentaire où se trouvait alors la théologie proprement dite. Ces considérations m'ont amené à interpréter dans un sens plus favorable certaines expressions gauches ou ambiguës dont ils se sont servis, et à leur conserver à eux-mêmes le titre de témoins de la foi dont ils étaient si jaloux.

Lyon, octobre 1914.

LA THÉOLOGIE ANTÉNICÉENNE

INTRODUCTION

§ 1. — Notion de l'histoire des dogmes, son objet et ses limites.

La signification fondamentale du mot *dogme*, δόγμα, est celle d'un ordre, d'un décret, d'une doctrine qui s'impose. Saint Luc l'emploie pour désigner l'édit d'Auguste relatif au recensement de l'empire (*Luc.* II, 1), et on le trouve avec un sens analogue dans les *Actes*, XVI, 4 ; XVII, 7 ; *Ephes.*, II, 15 ; *Coloss.*, II, 14. D'autre part, Cicéron écrit : *Sapientiae vero quid futurum est? Quae neque de seipsa dubitare debet, neque de suis decretis quae philosophi vocant* δόγματα, *quorum nullum sine scelere prodi poterit*[1]. Il s'agit ici de doctrines philosophiques que l'intelligence doit accepter. C'est à cette dernière signification que se rattache l'acception ecclésiastique du mot. Marcel d'Ancyre, vers 335, fera encore entrer dans le dogme les lois de la morale chrétienne[2] ; mais un peu plus tard, Grégoire de Nysse réservera l'expression pour désigner proprement

1. *Académiques*, liv. II, 9.
2. EUSÈBE, *Contra Marcell.*, I, 4 ; *P. G.*, XXIV, 756, C.

l'objet de la foi chrétienne : « Le Christ divise en deux [parties] la discipline chrétienne, la partie morale et l'exactitude des dogmes[1]. »

Ce dernier usage a prévalu. Un dogme est donc une vérité révélée et définie comme telle par l'Église, une vérité dont l'acceptation s'impose à la foi du chrétien. *Le dogme* ou *les dogmes,* c'est l'ensemble des vérités ainsi révélées et définies.

A prendre les choses à la rigueur, le *dogme* chrétien se distingue de la *doctrine* chrétienne. Le premier suppose une intervention explicite de l'Église se prononçant sur un point déterminé de la doctrine; la seconde embrasse un champ un peu plus vaste : elle comprend non seulement les dogmes définis, mais de plus les enseignements qui sont d'une prédication ordinaire et courante, avec l'approbation certaine du magistère.

Les dogmes ont la prétention de n'être que la traduction en des formules techniques, en un langage net et précis, des données de la révélation, des enseignements de l'Écriture ou de la Tradition chrétienne primitive. Entre les enseignements de Jésus-Christ ou de saint Paul et ceux du concile de Nicée ou du concile de Trente, il n'y a certes pas ressemblance verbale, mais il y a équivalence, il y a identité de fond. Ceux-ci ne font que reproduire les premiers. C'est ce qu'affirme l'Église catholique. La question se pose néanmoins : comment de l'Évangile et de saint Paul ou de saint Clément est-on venu aux formules de Nicée ou à la profession de foi de Pie IV? Quelle marche a suivie la pensée chrétienne dans cette évolution qui l'a conduite ainsi des éléments primordiaux de sa doctrine à l'épanouissement de sa théologie? Quelles ont été ses étapes

1. *Epist.* 24; *P. G.*, XLVI, 1089, A : Διαιρεῖ (ὁ Χριστὸς) εἰς δύο τὴν τῶν χριστιανῶν πολιτείαν, εἴς τε τὸ ἠθικὸν μέρος καὶ εἰς τὴν τῶν δογμάτων ἀκρίβειαν.

dans cette voie? Quels entraînements ou quels arrêts, quelles hésitations y a-t-elle subis? Quelles circonstances ont menacé de l'en faire dévier, et quelles déviations en effet se sont produites dans certaines parties de la communauté chrétienne? Par quels hommes et par quels actes ce progrès s'est-il accompli, et quelles idées directrices, quels principes dominants en ont déterminé le cours? C'est à ces questions que doit répondre l'*Histoire des dogmes*. L'histoire des dogmes a donc pour objet de nous exposer le travail intime de la pensée chrétienne sur les données primitives de la Révélation, travail par lequel elle en prend une plus complète possession, elle les éclaire, les féconde, les développe, et les coordonne enfin en un système harmonieux et savant, sans en altérer cependant la substance — c'est l'affirmation catholique, — et sans en modifier le fond doctrinal.

Il est aisé de voir par là que l'histoire des dogmes n'est qu'une partie détachée de l'histoire ecclésiastique. Cette histoire en effet doit raconter la vie de l'Église, sa vie intérieure comme sa vie extérieure, la vie de sa croyance et de sa foi par conséquent et les vicissitudes que cette vie a traversées, comme la vie et les vicissitudes de ses institutions, de son culte, comme les progrès de son apostolat et les événements qui ont marqué ses relations avec les puissances humaines. Croire et enseigner la vérité est pour cette Église le premier des biens comme la première des fonctions. Une Histoire de l'Église tant soit peu digne de ce nom ne saurait donc négliger l'histoire de son enseignement et de sa foi, l'histoire de ses dogmes.

Il importe maintenant de distinguer l'histoire des dogmes des sciences théologiques qui offrent avec elle quelque rapport.

On a mis plus haut une différence entre le *dogme* chrétien et la *doctrine* chrétienne, celle-ci étant plus étendue que celui-là. Par conséquent, une histoire des dogmes n'est pas tout à fait une histoire de la doctrine chrétienne. En pratique cependant, il faut à peu près les confondre, une histoire de la doctrine chrétiennne comprenant nécessairement l'histoire des dogmes, et celle-ci, à son tour, ne pouvant présenter un tableau historique complet des enseignements de l'Église, si l'on en exclut ceux de ces enseignements qui n'ont pas été l'objet de décisions solennelles.

En revanche, il faut nettement distinguer de l'histoire des dogmes l'*histoire de la théologie,* cette dernière s'appliquant à exposer non seulement le progrès des doctrines définies ou généralement reçues dans l'Église, mais aussi la naissance et le développement des systèmes et des vues propres aux théologiens particuliers. Elle comporte d'ailleurs sur la vie, les œuvres et la méthode de ces théologiens des détails dans lesquels l'histoire des dogmes ne saurait entrer.

On ne confondra pas davantage l'histoire des dogmes avec la *Théologie positive* non plus qu'avec la *Patrologie* ou la *Patristique*. La théologie positive est cette science qui établit la vérité des dogmes chrétiens par les témoignages précis de l'Écriture et de la Tradition, mais sans en suivre d'ailleurs le développement à travers les siècles : la démonstration y tient plus de place que l'histoire. Quant à la patrologie et à la patristique, elles s'occupent uniquement l'une et l'autre de ces écrivains qu'on appelle les Pères de l'Église. La première étudie leur vie, catalogue leurs ouvrages, en discute l'authenticité, en mentionne les éditions, en un mot considère ces ouvrages surtout par le dehors; la patristique en examine et en expose la doctrine, en révèle les trésors. Toutes deux sont, à la vérité, des sciences

subsidiaires, des auxiliaires indispensables de l'histoire des dogmes; mais celle-ci déborde évidemment le cadre où elles s'enferment. A côté des Pères, l'histoire des dogmes consulte d'autres monuments de la croyance chrétienne, symboles, liturgies, décrets des conciles, monuments figurés, etc. Par delà l'époque patristique, elle poursuit jusqu'à nos jours l'évolution de la pensée religieuse. Elle constitue donc bien une science à part, d'un objet bien défini et d'un domaine nettement limité.

Il est aisé, ce semble, grâce à ces distinctions, de se faire une idée juste de ce qu'est l'histoire des dogmes. Il est plus difficile de dire à quel moment précis il la faut faire commencer, et dans quelle mesure elle comprend ou exclut l'histoire de la Révélation elle-même. Les dogmes, en effet, n'étant, suivant l'enseignement catholique, que la révélation réduite en formules, leur origine première c'est l'acte ou la série des actes révélateurs, et leur substance, leur état premier, ce sont les enseignements de l'Ancien Testament, ceux de Jésus-Christ et des apôtres, c'est la théologie de l'Ancien et du Nouveau Testament. Une histoire complète des dogmes devrait donc comprendre et une histoire de la révélation, et un exposé de cette théologie. Mais c'est là, on le comprend, un champ immense et où des sciences spéciales se sont déjà installées. Le mieux est de n'y point entrer ou d'y entrer le moins possible. C'est le travail de la pensée chrétienne sur les données premières de la révélation et l'intelligence de plus en plus complète qu'elle en a acquise que cette histoire doit surtout exposer. En conséquence, elle se contentera, pour marquer le *terminus a quo* du *processus* qu'elle veut décrire, d'un précis des enseignements de Jésus et des apôtres tels qu'ils sont rapportés dans le Nouveau Testament. D'autre part, et afin de noter les

conditions subjectives dans lesquelles la pensée chrétienne a commencé et poursuivi son travail, et les influences extérieures qui se sont exercées ou qui ont pu s'exercer sur elle en dehors de la Révélation, l'histoire des dogmes devra donner une idée du milieu religieux, philosophique et moral où ce travail s'est accompli, et signaler les doctrines étrangères professées autour des premiers chrétiens. Cette double introduction suffira pour rattacher l'histoire des dogmes à l'histoire de leur origine, sans préjuger d'ailleurs les problèmes multiples et délicats que soulèvent ces questions, et sauf à recourir, pour plus ample informé, aux ouvrages qui en traitent [1].

1. N'écrivant pas un livre de théologie, je n'exposerai pas ici la théorie du développement des dogmes telle que la conçoivent les catholiques ou les protestants. On peut voir sur ce sujet VINCENT DE LÉRINS, *Commonitorium* I, 23, *P. L*, L, 667-669; NEWMAN, *An essay on the development of christian doctrine*, 2e édit., Londres, 1878, et sa critique par J.-B. MOZLEY, *Theory of development, a criticism of Dr. Newman's Essay* (1879); DE LA BARRE, *La vie du dogme catholique*, Paris, 1898; L. MURILLO, *El progresso en la Revelacion christiana*, Roma, 1913, et les nombreux articles parus sur ce sujet dans les diverses revues, notamment ceux de M. DE GRANDMAISON dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1908. — Quelques réflexions suffiront pour notre but. L'histoire des dogmes suppose que ces dogmes ont passé par certaines vicissitudes, qu'ils ont été soumis à certains développements ou accroissements, car les choses seules qui vivent et se modifient ont une histoire. L'existence même de ces vicissitudes n'est pas douteuse, et il suffit d'ouvrir les yeux pour les constater. L'important est d'en fixer les caractères et les résultats, d'en marquer les limites, les causes et les lois, en un mot de définir dans quelle mesure la substance des dogmes est atteinte par cette évolution. La question peut se traiter ou par la méthode *théorique*, *a priori*, en partant de ce que l'Église enseigne sur l'immutabilité substantielle du dogme, ou *a posteriori*, par la méthode *historique*, en recueillant les résultats que révèle une étude attentive des faits. Cette dernière méthode est celle naturellement que suivra l'historien. Les auteurs protestants et rationalistes affirment qu'elle les a conduits à cette conclusion que les données primitives de la Révélation chrétienne n'ont pas seulement été scientifiquement exposées et développées par le dogme ultérieur, mais bien substantiellement altérées et modifiées. Voir, dans ce sens, la déclaration de M. Harnack, *Précis de l'histoire des dogmes*, Introduction, p. x. Tout autres, on le sait, sont les conclusions auxquelles arriva Newman, encore anglican, à la suite des mêmes recherches historiques, et qu'il a consignées dans son fa-

§ 2. — Sources de l'histoire des dogmes. Diverses méthodes qu'on y peut suivre. Ses divisions.

Il n'est presque pas de branche de la littérature chrétienne qui ne doive ou ne puisse être mise à contribution pour une histoire des dogmes. Au premier rang toutefois, il faut mentionner les sources mêmes du dogme, l'Écriture et les enseignements oraux de Jésus-Christ et des apôtres consignés dans les documents ultérieurs, puis les symboles, professions de foi, définitions des conciles et des papes qui en ont fixé la portée et précisé le sens; puis les écrits des Pères et des anciens auteurs ecclésiastiques, et, pour une période moins reculée, ceux des théologiens. Les décrets canoniques et disciplinaires, les prières et les chants liturgiques, les inscriptions et les monuments figurés donneront souvent des indications précieuses sur les croyances intimes de l'Église à une époque déterminée; les livres apocryphes et les ouvrages des hérétiques en fourniront la contrefaçon ou la contre-partie. L'histoire ecclésiastique éclairera le milieu où ces croyances se sont développées, et en produira souvent, dans les faits qu'elle raconte, des attestations plus frappantes que les textes eux-mêmes. Enfin, et sans prétendre tout

meux *Essay*, mentionné plus haut. Les catholiques les ont, en partie, adoptées. J'ajouterai seulement qu'il s'en faut de beaucoup que la théorie du développement des dogmes, bien que très étudiée de nos jours, soit complètement achevée. On s'en est trop tenu généralement à des formules vagues, à de simples comparaisons (l'enfant qui devient homme, le noyau qui devient arbre, etc.) insuffisamment précises. Car la question à laquelle il faut donner une réponse technique et adéquate est celle-ci : Dans quels cas une idée ou une doctrine, rapportée à une autre idée ou à une autre doctrine, n'en est-elle qu'un simple développement, et dans quels cas en est-elle une altération ou une transformation substantielle? On peut bien apporter, pour la résoudre, des principes généraux; mais il est évident que chaque cas particulier exige un examen spécial.

énumérer, il sera absolument nécessaire de connaître les idées philosophiques et religieuses dominantes aux divers âges de l'Église, si l'on veut se rendre compte des courants qui ont pu agir sur la pensée chrétienne, des influences sous lesquelles elle a évolué, et saisir la portée des formules dogmatiques dont la langue philosophique est un des éléments.

Method – Either all together – Synthetic or one dogma at a time – Analytic.

Quant à la méthode à adopter dans l'histoire des dogmes, on en peut concevoir deux différentes. Ou bien l'on étudie l'histoire générale des dogmes en suivant l'ordre des temps, et en exposant l'idée que chaque époque et chaque auteur principal s'est faite de l'ensemble et des divers points de la doctrine chrétienne : c'est la méthode que j'appellerai *synthétique*. Ou bien on prend en particulier un dogme ou un groupe de dogmes se rapportant à un même objet — le dogme trinitaire par exemple —, et l'on en suit la formule et le développement pendant une période déterminée, et, si l'on veut, depuis les origines jusqu'à nos jours : c'est la méthode *analytique*. Elle permet de mieux approfondir l'histoire de chaque dogme isolément, et d'en mieux apercevoir la marche, mais elle a l'inconvénient de ne présenter que des monographies détachées, et de n'offrir des systèmes des grands théologiens — d'un Origène ou d'un Augustin — que les *disiecta membra* incapables de nous initier à leurs vues intimes et plus générales. Historiquement d'ailleurs, si parfois quelques dogmes ont paru seuls retenir un assez long temps l'attention de l'Église, les autres n'ont pas été pour cela entièrement négligés. La première méthode — synthétique — a donc l'avantage d'ê-

tre plus conforme à l'histoire objective et concrète; elle permet aussi de mieux marquer les idées et les croyances dominantes à certaines époques, d'indiquer la liaison et la subordination des doctrines les unes vis-à-vis des autres, de présenter les vues d'ensemble des écrivains dont on parle. Ces avantages l'ont généralement fait préférer par les plus récents auteurs, et c'est celle que nous adopterons ici. Remarquons seulement qu'entre les deux méthodes des combinaisons intermédiaires sont possibles et même souvent nécessaires. Il n'y a en tout ceci rien d'absolu.

*
* *

L'histoire des dogmes commence avec la prédication de Jésus-Christ et s'étend jusqu'à nos jours, car de nos jours encore la doctrine chrétienne se fixe et s'éclaire. Dans ces dix-neuf siècles toutefois, il est aisé de distinguer, comme dans l'histoire de l'Église en général, trois périodes bien distinctes. La première comprend les huit premiers siècles environ : elle se ferme, en Orient, sur la controverse des images et sur saint Jean Damascène († vers 750); en Occident, sur la condamnation de l'adoptianisme espagnol, dernier écho des controverses christologiques, et sur le nom d'Alcuin († 804). C'est l'époque de la mise en formule, de la discussion et de la définition des dogmes fondamentaux, la Trinité, l'Incarnation en Orient, en Occident le péché, la grâce, l'Église. — La seconde période commence avec Charlemagne ou même un peu avant, et embrasse tout le moyen âge jusqu'à la Réforme et au concile de Trente. L'Église grecque n'y fait presque aucune figure : toute l'activité semble concentrée dans l'Église latine. Un immense travail de systématisation

recueille dans la tradition les éléments doctrinaux, et les fond dans une synthèse puissante, en s'aidant des données philosophiques surtout de l'Aristotélisme. C'est l'âge des *Sommes*, de la théologie des sacrements, de celle des indulgences, des dévotions secondaires, et aussi de celle de la hiérarchie et du pouvoir dans l'Église. — Avec le Protestantisme et le concile de Trente s'ouvre une troisième période. Pendant que le premier prétend revenir aux enseignements primitifs, en faisant de l'Écriture l'unique source doctrinale, et de la foi l'unique principe de la justification, le second consacre en grande partie l'œuvre du moyen âge, et commence contre le naturalisme débordant déjà dans la Renaissance la lutte qui se continuera dans les siècles suivants. Ce n'est plus désormais tel ou tel dogme qui est en jeu, c'est l'existence de l'Église comme autorité enseignante ou même d'un dogme défini (protestantisme libéral); c'est l'existence du surnaturel et de la Révélation (rationalisme); c'est la croyance en Dieu, c'est la valeur de la raison humaine (athéisme, subjectivisme) qui sont attaquées. Si, durant cette période, le dogme s'est développé — et il s'est en effet développé, — il s'est surtout défendu. L'apologie, sous ses diverses formes, y a tenu la première place.

De cette histoire des dogmes ainsi divisée le présent volume n'étudiera que le commencement jusqu'au concile de Nicée (325) : deux autres volumes pousseront l'exposé jusqu'à Charlemagne.

§ 3. — Les principaux travaux d'histoire des dogmes.

L'histoire des dogmes, dans sa forme actuelle, ne date que d'un siècle. Les anciens héréséologues, saint Irénée, les Philosophoumena, le Pseudo-Tertullien,

saint Épiphane, Philastrius, Théodoret, etc., et les historiens ecclésiastiques, Eusèbe et ses continuateurs, ont sans doute laissé des matériaux pour l'histoire de la doctrine dans les premiers siècles, mais ils n'ont jamais songé à l'écrire. Au moyen âge, l'idée même d'un développement dans le dogme semble s'être obscurcie. L'ignorance où l'on était des œuvres des plus anciens Pères, le mélange de ces œuvres avec d'autres écrits apocryphes mis au courant des décisions conciliaires postérieures avaient endormi tout soupçon sur ce point. Il fallut la Réforme d'une part, de l'autre l'admirable travail patristique d'édition, de révision et de triage accompli par les grands érudits des XVI[e], XVII[e] et XVIII[e] siècles pour remettre en lumière le fait signalé par Vincent de Lérins au V[e], et ramener sur ce fait l'attention des théologiens. L'argument fondamental du Protestantisme contre le dogme catholique reprochait à ce dogme d'être relativement nouveau, d'avoir été ignoré de l'Écriture et des Pères : *Ab initio non fuit sic.* Un examen minutieux de la doctrine de l'antiquité devenait nécessaire. Il fut réalisé en France, avec une compétence hors ligne, par le jésuite Petau (*De theologicis dogmatibus,* 1643-1650), et un peu plus tard par l'oratorien Thomassin (*Theologica dogmata,* 1680-1689). Petau reste un maître qu'il faudra toujours consulter. En même temps paraissait à Amsterdam l'ouvrage d'un écossais, John Forbes a Corse (*Instructiones historico-theologicae,* 1645), destiné à montrer l'harmonie de la doctrine réformée avec l'ancienne orthodoxie; puis celui de Georges Bull (*Defensio nicaenae fidei,* 1685-1688), où il défendait contre les Sociniens la croyance trinitaire, et attaquait vivement l'exégèse de Petau.

Quelque place que tînt dans ces œuvres l'histoire des doctrines, elles n'étaient pas cependant à proprement

parler des histoires du dogme. C'est en Allemagne que parurent les premiers essais portant ce titre, et c'est l'Allemagne protestante surtout qui les a depuis multipliés. On peut grouper autour de six noms l'ensemble des travaux qu'elle a produits sur ce sujet.

Le premier est celui de W. Münscher, de Marburg († 1814)[1]. Cet auteur avait été précédé par S. G. Lange dont l'ouvrage[2] était resté inachevé, et son *Histoire* fut suivie d'une série de manuels sans influence sur les progrès de la science. Münscher lui-même était trop rationaliste pour avoir, malgré sa profonde érudition, l'intelligence vraie du Christianisme et de son développement.

Après Münscher il faut nommer Neander[3], et les auteurs qui dépendent de Schleiermacher, entre autres Baumgarten-Crusius († 1843)[4] et F. K. Meier († 1841)[5]. La tendance est déjà meilleure et plus conservatrice. Le livre de Meier dénote dans son auteur une vue juste de la méthode à suivre : les matériaux y sont bien choisis et disposés avec soin.

Mais Hegel a paru, et, sous l'influence de sa philosophie, une nouvelle conception se produit de l'évolution du dogme. Elle est représentée par F. Christian Baur († 1860) et son école. Outre diverses études consacrées aux dogmes de la Trinité, de l'Incarnation et de la Rédemption, Baur donne un manuel et des lectures d'histoire des dogmes[6]. Il ne voit plus, comme

1. *Handbuch der christlichen Dogmengeschichte*, 1797-1809; *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, 1811.
2. *Ausführliche Geschichte der Dogmen*, 1796.
3. *Allgemeine Geschichte des Christentums*, 1825 et suiv.; *Dogmengeschichte*, ce dernier ouvrage publié par Jacobi, en 1857.
4. *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, 1831 et suiv.; *Compendium der christlichen Dogmengeschichte*, 1840 et 1846.
5. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1840.
6. *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, 1847; *Vorlesungen über die christlichen Dogmengeschichte*, éditées en 1865-1868.

Baumgarten-Crusius et Meier, dans les modifications subies par le dogme, l'effet de causes particulières, locales et temporaires : il y voit l'effet de la loi générale qui entraîne toutes les doctrines à travers les vicissitudes de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse. Son système eut, à un moment, un succès énorme : il est aujourd'hui bien abandonné.

Une réaction se produisit qui prit à cœur de justifier, par l'histoire, le Luthéranisme confessionnel et les dogmes fondamentaux du christianisme. L'auteur le plus en vue en fut Thomasius († 1875)[1]. Thomasius admet en principe l'autorité de l'Église et celle de l'Écriture, et montre, en conséquence, le bien-fondé des premières définitions conciliaires. Mais il continue, avec assez peu de logique, en prétendant que la hiérarchie avait engagé, au moyen âge, la doctrine dans une fausse voie d'où la Réforme a dû la tirer. A cette même orthodoxie luthérienne appartiennent Kliefoth[2], Schmid[3] et Kahnis († 1888)[4].

L'influence de Baur fut remplacée par celle de Ritschl († 1889). Ritschl n'a écrit lui-même sur l'histoire des dogmes que des études de méthode et des travaux détachés : mais il a fortement contribué à faire disparaître des manuels la division en histoire générale (méthode synthétique) et histoire particulière (méthode analytique) des dogmes, adoptée presque généralement jusqu'à lui, et a attiré l'attention sur le rôle que la philosophie grecque avait joué dans la constitution du dogme chrétien. C'est à lui que se rattache F. Nitzsch[5].

C'est à lui encore que l'on peut rattacher, dans une

1. *Die christliche Dogmengeschichte*, 1874-1876, éditée à nouveau par Bonwetsch et Seeberg, 1886 et 1889.

2. *Einleitung in die Dogmengeschichte*, 1839.

3. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1859.

4. *Der Kirchenglaube historisch genetisch dargestellt*, 1864. *Grundriss der christlichen Dogmengeschichte*, 1870.

certaine mesure du moins, les ouvrages de M. Ad. Harnack[1]. L'idée qui les domine est que « le dogme, dans sa conception et son développement, est l'œuvre de l'esprit grec sur le terrain de l'Évangile », autrement dit, qu'il est le produit de la philosophie grecque travaillant sur les données évangéliques. L'auteur a porté au service de cette thèse sa rare connaissance de l'ancienne littérature chrétienne, mais aussi une disposition trop peu contenue au paradoxe : il s'en faut bien que tout soit acceptable dans ses conclusions. Depuis, plusieurs traités ont paru qui méritent une mention : je citerai ceux de F. Loofs[2], d'une érudition très sûre, de R. Seeberg[3], écrit dans un esprit conservateur, et le manuel plus court de N. Bonwetsch[4].

L'Allemagne catholique a été moins féconde en histoires générales du dogme, et s'est plutôt occupée d'études détachées. Il faut cependant signaler le manuel de Klee[5], et celui, moins connu, de Zobl (1865). L'ouvrage le plus complet est celui de J. Schwane[6]; mais on trouve, dans les vues historiques dont Kuhn a semé sa *Dogmatique*[7], des observations peut-être plus pénétrantes encore. Bach a donné, en 1873, une bonne histoire des dogmes au moyen âge[8], et K. Werner des travaux

1. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg im Breisgau, 1886-1890; 4e édition, 1909-1910. *Grundriss der Dogmengeschichte*, 3e édition, 1898; traduct. française sous le titre de *Précis de l'histoire des Dogmes*, Paris, 1898.

2. *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle, 1889; 4e édit., 1906.

3. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Erlangen, 1895 et suiv.; 2e édit., t. I et II, Leipzig, 1908-1910; *Grundriss der Dogmengeschichte*, 1900, 2e édit., 1905.

4. *Grundriss der Dogmengeschichte*, München, 1909.

5. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1837 et suiv., traduit en français sous le titre de *Manuel de l'histoire des Dogmes*, par l'abbé Mabire, 1852.

6. *Dogmengeschichte*, 1862 et suiv. : 2e édit., 1892 et suiv.; traduct. française par l'abbé A. Degert, 1903-1904.

7. Deuxième éd., 1859.

8. *Die Dogmengeschichte des katholischen Mittelalters*, 1873-1875.

étendus sur saint Thomas d'Aquin et la Scolastique[1].

La France n'a produit jusqu'ici aucune histoire complète des dogmes[2]. Bossuet, qui a eu l'occasion, dans ses controverses avec Jurieu et Richard Simon[3], d'examiner les difficultés que présente la doctrine de certains Pères, l'a fait dans un esprit qui semble écarter l'idée même d'un progrès dogmatique. On trouve quelques bonnes indications dans l'*Histoire des Sacrements* de Dom Chardon (1745); mais il faut venir jusqu'à Mgr Ginoulhiac pour rencontrer une œuvre qui aborde franchement le sujet qui nous occupe. Son *Histoire du dogme catholique pendant les trois premiers siècles de l'Église*[4] est restée inachevée, puisqu'elle ne traite que de Dieu et de la Trinité ; l'analyse y est poussée à l'excès, et l'exégèse s'en montre parfois timide; mais l'érudition de l'auteur s'y manifeste profonde et consciencieuse, l'exposé en est clair et judicieux, le ton excellent. On lit encore avec intérêt et profit les *Études sur les Pères des trois premiers siècles*, de Mgr Freppel, bien que l'exposé en soit lâche et la critique arriérée. Le P. de Régnon a publié, sur la sainte Trinité, des *Études de théologie positive* (1892-1896) restées inachevées, mais qui sont un des bons ouvrages de théologie historique de ces derniers temps. On ajoutera à cette liste plusieurs des écrits de Mgr Batiffol, de MM. Pourrat, Rivière, d'Alès, Lebreton et autres, ainsi que nombre d'articles du *Dictionnaire de Théologie catholique* d'abord entrepris par l'abbé Vacant.

1. *Thomas von Aquino*, 1859; *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, 1881 et suiv.

2. Je parle des catholiques; car les protestants en ont donné quelques-unes. La plus connue est celle de Fr. Bonifas, *Histoire des dogmes de l'Église chrétienne*, Paris, 1889.

3. *Avertissements aux protestants; Défense de la Tradition.*

4. Paris, 1852; 2e édit., Paris, 1866.

En Italie il faut mentionner les leçons du P. Semeria, barnabite, sur les origines chrétiennes [1].

L'Angleterre a tardé plus que l'Allemagne à s'occuper de l'histoire des dogmes. Mais, en 1845, parut un livre destiné à faire époque, c'est l'*Essai sur le développement de la doctrine chrétienne,* de J. H. Newman. Ce n'est pas une histoire des dogmes, c'en est l'introduction ou la préface, pleine de vues profondes et d'aperçus originaux. L'auteur se convertit au catholicisme en l'écrivant. Depuis, les protestants de langue anglaise ont surtout traduit les histoires du dogme allemandes, mais ils en ont relativement peu produit eux-mêmes. Signalons cependant celle de l'américain Shedd [2], écrite au point de vue calviniste, la synthèse modérée et bien informée de G. P. Fischer [3], et plus récemment la judicieuse *Introduction* de M. Bethune-Baker [4].

1. Notamment *Dogma, gerarchia e culto nella chiesa primitiva*, Roma, 1902; traduit en français par F. Richermoz, *Dogme, hiérarchie et culte dans l'Église primitive*, Paris, 1906.
2. *History of christian doctrine*, 3e édit., 1883.
3. *History of christian doctrine*, Edinburgh, 1896.
4. *An introduction to the early history of christian doctrine to the time of the council of Chalcedon*, London, 1903.

CHAPITRE PREMIER

DES DOCTRINES RELIGIEUSES, PHILOSOPHIQUES ET MORALES, AU MILIEU DESQUELLES LE DOGME CHRÉTIEN EST NÉ, ET S'EST D'ABORD DÉVELOPPÉ.

La source immédiate du dogme chrétien, c'est la prédication de Jésus-Christ et des apôtres. Mais cette prédication n'est pas tombée d'abord dans des cerveaux vides, ni ne s'est adressée à un monde neuf. En Palestine, où elle fut premièrement reçue, dans le monde gréco-romain qu'elle atteignit ensuite, des doctrines, des systèmes régnaient, des institutions et des usages existaient depuis plus ou moins longtemps, avec lesquels le nouvel enseignement se trouva de suite en contact. Ceux mêmes qui l'adoptèrent et le répandirent avaient été formés, enfants, d'après ces usages et sur ces doctrines, ils avaient grandi au milieu de ces institutions, et il est naturel dès lors de penser que quelque chose a pu s'en glisser dans leurs conceptions et leurs formules du Christianisme. Une histoire du dogme doit donc débuter par un aperçu des idées et des systèmes dominants tant chez les Juifs que dans le monde gréco-romain au moment de l'apparition de Jésus-Christ, et jusqu'au milieu du IIe siècle. Cet aperçu est nécessaire pour marquer l'influence que ces

éléments ont eue ou pu avoir sur la première expression de la doctrine chrétienne.

§ 1. — La religion et la philosophie gréco-romaines à l'époque de Jésus-Christ et jusqu'au milieu du IIe siècle[1].

Au moment où Jésus-Christ vint au monde, un renouveau religieux était en train de se produire dans le monde gréco-romain, qui, tout en fortifiant l'attachement aux rites officiels, suscitait dans les âmes des aspirations vers des formes de culte plus personnelles et plus efficaces, pensait-on, que n'étaient les cérémonies anciennes. Cette renaissance était, en partie, l'œuvre d'Auguste (30 av. J.-C. — 14 ap. J.-C.), jaloux d'abriter son pouvoir sous le respect qu'inspirent toujours les traditions du passé. Elle était aussi et surtout l'œuvre des circonstances nouvelles où se trouvait la société. Les barrières entre les peuples tombant, les nationalités se mêlaient de plus en plus; les ordres et les classes de citoyens s'effaçaient; sous l'absolutisme grandissant la liberté se faisait rare, la fortune devenait incertaine, la vie même se sentait menacée. Toute la masse du peuple était pauvre, affamée, et ceux qui possédaient la richesse en avaient tellement abusé pour

1. A consulter : G. BOISSIER, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, Paris, 4e édit., 1892. C. MARTHA, *Les moralistes sous l'empire romain*, Paris, 1865; 5e édit., 1886. RÉVILLE, *La religion à Rome sous les Sévères*, Paris, 1886. HATCH, *The influence of greek ideas and usages upon the christian church*, London, 7e édit., 1898. MARQUARDT, *Romische Staatsverwaltung*, vol. III, *Das Sacralwesen*, Leipzig, 1878. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, part. III, 3e édit., Leipzig, 1881. LUTHARDT, *Die antike Ethik*, Leipzig, 1887. A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1906. F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1907; *Les mystères de Mithra*, 2e édit., Paris, 1902. Sur les livres hermétiques, voir L. MÉNARD, *Hermès trismégiste*, Paris, 1910.

leurs plaisirs que le dégoût les avait enfin envahis, et qu'ils souhaitaient presque qu'une force étrangère vînt les arracher aux jouissances qu'ils étaient incapables de quitter d'eux-mêmes. D'autre part, la philosophie, impopulaire à Rome jusqu'au temps de Cicéron († 43 av. J.-C.), y avait conquis avec lui droit de cité, et y faisait entendre des enseignements plus sévères. Les cultes orientaux, en s'avançant vers l'Occident, réveillaient partout, sur leur passage, un sentiment religieux intense : ils ouvraient à la piété des horizons nouveaux, et lui offraient des pratiques et des émotions troublantes sans doute, mais correspondant cependant à des besoins profonds et d'autant plus forts qu'ils étaient plus mal définis.

Un des premiers résultats de cet état de choses fut l'espèce de syncrétisme religieux qui tendit à fondre en une toutes les religions nationales, à identifier entre eux les panthéons des vaincus et des vainqueurs, à ne plus représenter même les différents dieux que comme des attributs personnifiés d'un dieu unique, comme des manifestations de la force plastique universelle qui pénétrait et gouvernait le monde. Les lettrés acceptaient cette dernière conception, et le peuple, tout en restant fidèle au polythéisme, et au culte des dieux distincts, n'y répugnait pas non plus. Il s'en faut bien d'ailleurs que l'on se fît des dieux l'idée transcendante que nous avons du Dieu unique, et que le mot θεός eût la signification restreinte et exclusive que nous lui donnons [1]. L'essence divine était regardée comme une, mais comme divisible et communicable. De cette essence étaient faits les dieux de la mythologie, heureux et immortels ; mais de

1. Clément d'Alexandrie, *Stromat.* VI, 14, *P. G.*, IX, 337 ; Origène, *Prolegom. in Psalm.*, dans Pitra, *Analecta*, II, 437 ; Cicéron, *De legibus*, II, 11 : « Omnium quidem animos immortales esse, sed fortium bonorumque divinos ». V. Harnack, *Lehrb. der DG.*, I, p. 138, note 1.

cette essence était faite aussi l'âme des héros et des hommes les plus vertueux : il y avait en eux un *génie* qui devait leur survivre et prendre, après leur mort, place définitive au rang des dieux. L'apothéose des grands ancêtres d'abord, puis des hommes les plus considérables, étendue ensuite par la flatterie à tous les empereurs, n'a donc rien qui doive nous étonner. Il fut entendu même, dans chaque famille, que ses membres disparus étaient remontés vers les dieux d'où ils étaient descendus. A plus forte raison ne répugnait-on pas à l'idée de l'apparition des dieux sur la terre. L'opposition que cette idée avait rencontrée d'abord chez les esprits forts tomba peu à peu : au temps des Antonins elle avait conquis une partie de ses adversaires.

L'immortalité de l'âme était, partant, une doctrine généralement reçue à cette époque, sauf de l'école épicurienne. L'âme, à sa sortie du corps, était jugée et associée aux dieux si elle avait pratiqué la justice, punie avec les méchants si elle avait été méchante elle-même. L'Élysée ou le Tartare l'attendait. On imaginait cependant quelquefois un troisième séjour pour certains coupables dont les fautes semblaient tenir du malheur plus que de la perversité. Mais du reste, à part les vieilles données de la mythologie, on ne savait, sur la nature du bonheur ou des supplices d'outre-tombe, rien de précis ni de certain. Les doctrines de Pythagore, en introduisant l'idée de la métempsychose, avaient brouillé quelque peu les anciennes traditions sur l'éternelle durée de la félicité élyséenne. Virgile, écho fidèle des croyances de son temps, nous a laissé de cette félicité deux descriptions successives qui ne s'accordent pas. Dans l'une, le bonheur des héros et des justes est sans ombre et sans fin : c'est la conception vulgaire. Dans la seconde apparaît la pensée de

l'expiation : toutes les âmes, même celles des bons, doivent, pendant mille ans, expier plus ou moins sévèrement les souillures contractées pendant leur vie sur la terre ; après quoi elles boivent l'oubli au fleuve Léthé, et sont renvoyées dans le monde pour y commencer une nouvelle existence. C'est la conception pythagoricienne qui s'est juxtaposée à la première, sans la détruire.

Tels étaient les principaux éléments doctrinaux — assez pauvres, on le sent — qui composaient sous Auguste et un peu après lui, le paganisme classique. Ils pouvaient suffire à fonder un culte officiel : ils ne suffisaient pas à étancher la soif de certitude et d'émotions mystiques qui, de plus en plus, tourmentait certaines âmes. Le sentiment religieux, que l'empereur s'était efforcé de réveiller, se détourna plutôt de ces formes vieillies pour s'adresser à des cultes aussi vieux d'ailleurs, mais qui, pour cette société, étaient nouveaux, parce qu'ils lui étaient étrangers. Ce n'est pas que les cultes orientaux présentassent un enseignement théorique plus complet et plus sûr ; mais ils prétendaient, par des initiations mystérieuses et des pratiques inconnues jusqu'ici, justifier le fidèle de ses fautes, et le faire entrer dans une communion intime avec la divinité. Or cette société, du reste si corrompue, paraît avoir vivement ressenti le besoin de l'expiation, et aspiré au commerce avec le ciel. On vit donc les femmes surtout, gagnées par la gravité et l'austérité autant que par les prédications des prêtres d'Isis ou de la Déesse syrienne, jeûner rigoureusement, prendre des bains d'eau glacée, se priver de tels ou tels aliments impurs, s'infliger des pénitences et des macérations, se préparer aux fêtes des dieux en gardant une continence sévère. En certaines circonstances plus solennelles, on célébrait le taurobole, sacrifice expiatoire

par excellence, où le sang de la victime venait purifier de leurs fautes et « régénérer pour l'éternité » ceux qu'il devait arroser[1]. Ces pratiques étaient accompagnées ou suivies d'initiations, où il semblait que l'au-delà fût révélé à l'initié, et que le dieu se montrât à lui dans ses mystères. De tous ces cultes, celui qui devait devenir le plus populaire après les Antonins, mais qui apparaît déjà à Rome vers la fin de la République, est celui de Mithra. Mithra est un médiateur et un rédempteur; il a une hiérarchie, un sacrifice, un baptême et une cène : l'initié mange un morceau de pain et boit à un calice d'eau[2]. Les Pères verront là une contrefaçon diabolique du christianisme[3]. En tout cas, ce que le païen recherche dans toutes ces cérémonies, c'est cela même que l'âme chrétienne trouvera dans l'Évangile et dans ses institutions, le pardon des fautes commises, la purification non pas légale et rituelle, mais réelle et intérieure, le salut, la vie éternelle.

Un lien plus intime tendait donc à s'établir entre la religion et la morale individuelle, la première n'étant plus une institution d'État, dont les magistrats étaient les prêtres, et dont la décence publique limitait toutes les prescriptions, mais un ensemble de sentiments personnels, où chacun devait puiser le courage de réformer sa conduite et de refréner ses passions. Pour cette œuvre de rénovation toutefois, le sentiment religieux fut puissamment aidé, surtout dans les classes éclairées, par la philosophie.

Dans son enseignement métaphysique, celle-ci était, depuis longtemps, en pleine décadence. Chacune des

1. *Taurobolio criobolioque in aeternum renatus* (*Corpus inscript. latin.*, VI, 510). La première mention du taurobole se trouve dans une inscription de Naples, de l'an 133 ap. J.-C.
2. S. Justin, *I Apol.*, LXVI, 4.
3. S. Justin, *ibid.*; *Dialog. c. Tryph.*, LXX.

grandes écoles pythagoricienne, platonicienne, aristotélicienne, épicurienne, stoïcienne comptait encore des représentants, mais qui se caractérisaient plutôt par ce qui restait dominant dans leur système que par ce qu'il s'y trouvait d'exclusif. Des rapprochements et des concessions de plus en plus fréquents tendaient à effacer les divergences et à fondre en une les diverses théories de Dieu et du monde. L'Académie s'était déjà, avec Arcésilas († 240 av. J.-C.), alliée au Pyrrhonisme : elle persévéra dans sa philosophie du *vraisemblable* avec Carnéade († 129 av. J.-C.), Philon de Larisse († vers 80 av. J.-C.) le maître de Cicéron, Antiochus d'Ascalon († 68 av. J.-C.) et Cicéron lui-même († 43 av. J.-C.). Mais elle s'allia surtout au stoïcisme. La métaphysique stoïcienne était fort simple. Il n'y a point d'esprit pur : tout est corps plus ou moins grossier. L'esprit, corps plus ténu, n'est autre que Dieu, qui, comme un feu subtil, un éther éternel, une force immanente et cachée répandue dans le monde, le pénètre, le meut, le gouverne, est son *âme*. De Dieu est sortie la matière, qui, après lui avoir servi de vêtement, doit de nouveau s'y absorber un jour. De lui aussi sortent toutes les forces de la nature, l'esprit même de l'homme [1]. Il est dans le monde le principe et la source de toute activité et de toute énergie, non parce qu'il la donne ou la crée du dehors, mais parce qu'elle est lui-même, ou émane, au sens strict, de lui. Il est donc, par excellence, le λόγος σπερματικός, la raison séminale de l'univers. Cet univers, il le gouverne par des lois immuables, ses propres lois à lui, car il s'identifie avec le Destin et l'ordre fatal du monde ; raisonnable d'ailleurs, parfait, exempt de tout mal, père de toutes

1. Ἐξαποστελλόμεναι δυνάμεις ὡς ἀπό τινος πηγῆς. ZELLER, *op. cit.* III, 1, p. 136, note 3.

choses [1]. Rien ne semblait, de prime abord, plus éloigné que ce panthéisme matérialiste et que ce concept d'un Dieu immanent, de l'idée transcendante que Platon s'était faite de Dieu, et de l'opposition qu'il avait mise entre Dieu et la nature, surtout entre la matière et Dieu. Mais il y avait, dans Platon, un élément de conciliation. Il admettait une âme du monde, d'où étaient sorties les âmes des astres, lesquelles, en se divisant, avaient formé à leur tour les âmes des hommes et des animaux [2]. Dans cette âme était inséré le νοῦς divin, l'Intelligence, inférieure à l'idée du Bien qu'était Dieu lui-même, mais supérieure à l'âme [3]. Or nous voyons déjà que le neveu de Platon, Speusippe, identifiait l'Intelligence divine avec l'âme du monde, tandis que certains stoïciens, comme Boethus (vers 150 av. J.-C.), regardaient Dieu non plus comme immanent, mais comme extérieur au monde qu'il régit [4]. — D'autre part, on trouve des péripatéticiens du Ier siècle avant J.-C., comme l'auteur du Περὶ κόσμου, qui distinguent de Dieu sa puissance (δύναμις), et nous représentent celle-ci comme pénétrant le monde, à la manière dont Dieu, suivant les stoïciens, le pénètre et l'anime [5]. Même tendance syncrétiste du côté des pythagoriciens. La vérité est que la philosophie se désintéressait de plus en plus de la spéculation pure, pour porter sur la morale tout son effort. Le contact qu'elle prit avec l'esprit occidental et romain ne pouvait que la confirmer dans cette orientation.

Là, sur le terrain pratique, il est juste de dire que tous les systèmes se rencontraient, même ceux qui, comme le stoïcisme et l'épicurisme, paraissaient les

1. Zeller, *op. cit.*, III, 1, p. 139, note 1.
2. Fouillée, *La philosophie de Platon*, II, 203, 204.
3. *Ibid.*, pp. 195, 112, 161.
4. Zeller, *op. cit.*, III, 1, p. 554.
5. Zeller, *op. cit.*, III, 1, p. 640.

plus opposés. Mais c'est le stoïcisme évidemment qui donna le ton, et dont s'inspirèrent même ceux que leurs idées en métaphysique devaient en éloigner. Lucrèce (98-54 av. J.-C.) nous propose des leçons de vertu qu'assurément on n'aurait point attendues de lui. Cicéron, dont les préférences sont évidemment pour le platonisme, expose cependant plutôt la morale de Zénon et du Portique. Nous la retrouvons plus complète et plus pure, bien qu'un peu adoucie, dans Sénèque (3 av. J.-C. — 65 ap. J.-C.), le meilleur sans doute des philosophes que Rome ait produits; rude et âpre dans Épictète (40?-117? ap. J.-C.), méditative et repliée sur elle-même dans Marc-Aurèle (121-180).

Cette morale, quand elle nous parle de nos devoirs envers Dieu, emploie du reste un langage bien différent de celui du stoïcisme spéculatif. Ici Dieu est la force divine animant le monde, le monde lui-même, la Nature, le Destin, la Fortune. Quand viennent les préceptes moraux, ce Dieu prend vie, se personnifie, devient juge, providence et père : *Prope est a te Deus, tecum est, intus est... Sacer intra nos spiritus sedet malorum bonorumque nostrorum observator et custos... ipse nos tractat* [1]. — *Deus ad homines venit, immo quod est propius, in homines venit; nulla sine Deo mens bona est* [2]. — *More optimorum parentum qui maledictis suorum infantium adrident, non cessant di beneficia congerere... unam potentiam sortiti, prodesse* [3]. La première de toutes les vertus est donc de se livrer à Dieu, d'accepter sans murmurer sa volonté, car c'est un ami, un père qui nous aime d'un amour fort. Il nous faut l'aimer nous aussi et lui être reconnaissant de ses bienfaits. Ce n'est pas assez :

1. *Epist.*, XLI, 2.
2. *Epist.*, LXXIII, 16.
3. *De beneficiis*, VII, 31, 4.

il nous faut le prier, car il entend nos supplications, et est sensible à nos misères. Ce sont les paroles et les conseils de Sénèque, ce qui ne l'empêche pas, quand la théorie reprend le dessus, d'égaler son sage idéal à Dieu, de le déclarer même, par certains côtés, supérieur à Dieu [1], d'assurer qu'il n'a rien à demander à Dieu, ni rien à en craindre.

En même temps cependant, Sénèque recommande vis-à-vis de soi-même une austérité discrète qui, sans avoir rien de singulier à l'extérieur, conserve à l'âme sa vigueur et son énergie. On usera modérément des richesses ; on fera des abstinences volontaires, afin de tenir le corps asservi ; on méprisera les honneurs et les dignités comme des choses qui ne nous rendent pas meilleurs ; on réprimera les mouvements trop vifs des passions. Il est cependant des émotions que l'on ne saurait ne pas éprouver et qu'il faut permettre, la douleur et les larmes, par exemple, en présence d'un grand deuil. Mais qu'on se souvienne bien que le corps est la prison de l'âme, qu'il l'appesantit et la contraint, qu'elle doit, par conséquent, continuellement combattre ses appétits, et même être capable de se défaire de lui, si elle le juge nécessaire.

Mais ce qu'il y a de plus frappant peut-être dans cette nouvelle morale, c'est l'idée de la fraternité universelle proclamée entre les hommes et celle d'un amour, on peut même dire d'une charité, qui doit les atteindre tous. On sent ici que des barrières sont en train de tomber, dont la chute modifiera peu à peu la nature des rapports entre les hommes. Non seulement Sénèque demande que l'on soit libéral et bienfaisant, que l'on nourrisse l'affamé, que l'on secoure l'égaré ou l'indigent, que l'on rachète l'esclave, et que l'on donne

1. *Epist.*, LIII, 11.

la sépulture au cadavre du criminel, mais encore il veut que l'on ne distingue pas entre ceux à qui l'on fait du bien, que l'on regarde l'esclave comme son prochain, et que nos ennemis mêmes ne soient pas exclus de nos bienfaits : *Hominibus prodesse natura me iubet, et servi liberi ne sunt hi, ingenui an libertini... quid refert? Ubicumque homo est, ibi beneficii locus est*[1]. — *Si deos... imitaris da et ingratis beneficia, nam et sceleratis sol oritur*[2].

Ce sont là de beaux enseignements, et l'on conçoit que beaucoup de chrétiens aient cru, à partir du ɪvᵉ siècle, que Sénèque les avait reçus de saint Paul[3]. Cependant, quand on va au fond de toute cette philosophie, et que l'on en considère toutes les affirmations, on ne trouve plus qu'elle cadre aussi bien avec les préceptes et surtout avec l'esprit de l'Évangile. Mais il importe de remarquer d'autre part que ces leçons ne restaient pas, autant qu'on pourrait le penser, à l'usage exclusif de la haute société de l'empire. A côté des philosophes qui, comme Cicéron, Sénèque ou Cornutus, écrivaient et parlaient pour les patriciens, il y avait des philosophes prédicateurs, comme Papirius Fabianus et plus tard Dion Chrysostome (vers 30-116), vivant de la vie du peuple, qui s'adressaient à la foule dans les théâtres ou au coin des rues, et qui l'initiaient, dans la mesure dont elle était capable de l'être, à ces fortes doctrines.

L'aperçu que l'on vient de lire se rapporte à la philosophie et à la morale païennes au moment de la prédication des apôtres. Mais, à mesure que l'on avance vers la fin du ɪᵉʳ siècle, et surtout au ɪɪᵉ siècle, on voit

1. *De vita beata*, 24.
2. *De beneficiis*, VII, 26, 1.
3. Il n'y a d'ailleurs rien de fondé dans l'opinion qui met Sénèque en rapport avec saint Paul.

cette philosophie prendre une teinte de plus en plus religieuse, s'allier de plus en plus étroitement à la religion, jusqu'à ce que, avec le néoplatonisme, elle aille se perdre même dans le mysticisme et la contemplation. Chez Épictète, il n'est plus question, suivant le langage du Portique, de vivre conformément à la nature (*secundum naturam suam vivere; — sequere naturam*), il s'agit de se conformer « à la loi de Dieu », d'avoir sans cesse Dieu devant les yeux de l'esprit, pour l'adorer, le prier et se soumettre à lui. Marc-Aurèle est un dévot qui n'omet aucun sacrifice et qui se réclame de tous les cultes. Le stoïcisme fait d'ailleurs tous ses efforts pour donner une explication rationnelle et d'après ses principes de la mythologie. Jupiter devient l'âme du monde, le feu ou l'éther primitif; les dieux ne sont que des personnifications des diverses forces émanées de lui. Les fables les plus obscènes sont représentées comme des façons d'exprimer des phénomènes naturels; les oracles et les aruspices sont approuvés. Plutarque de Chéronée (vers 50-138) imagine un système qu'Apulée (vers 120-195) vulgarisera chez les Romains, et qui rend compte de toutes les croyances du polythéisme en même temps qu'il en justifie toutes les pratiques. Entre le Dieu suprême (ὄντως ὄν) et le monde se meuvent les démons ou génies, les uns bons, organes de la Providence et des révélations divines, les autres mauvais, fantasques et légers, qui sont les auteurs des sottises ou des turpitudes que la mythologie attribue à certains dieux. Il faut cependant, continue Apulée, les honorer tous, soit pour reconnaître leurs bienfaits, soit pour détourner leur colère, et rendre à chacun d'eux le culte qu'il désire et tel qu'il le désire. — Et pendant que le stoïcisme et le platonisme se rapprochent ainsi de la religion populaire, un nouveau pythagorisme vient, à son tour, pousser les âmes

dans les voies de l'ascétisme et du renoncement. Sextius de Rome, qui vivait peu après Cicéron, recommandait déjà l'abstinence des viandes. Sotion (Ier siècle après J.-C.) renouvelle cette recommandation. Un regain d'actualité se fait autour de la vieille légende de Pythagore. Ses disciples prônent la continence et le célibat, imposent des purifications et des baptêmes, établissent un choix des aliments. En même temps ils s'adonnent aux sciences occultes, et attribuent aux nombres une influence secrète. Nous touchons ici non plus seulement aux mystères des religions orientales, mais à la gymnosophistique et à la magie.

Tel était, dans le monde païen de Rome et de la Grèce, l'état religieux, philosophique et moral, aux temps qui virent la prédication évangélique et le premier établissement de l'Église. Je n'ai relevé que les traits par où ce paganisme se rapprochait du nouvel enseignement, et se portait, pour ainsi dire, au-devant de lui : il en était beaucoup plus par où il s'en éloignait. En résumé, deux mots pourraient exprimer cet état d'âme : c'était la confusion, l'incertitude, et en même temps une aspiration à la certitude et à la lumière. Les doctrines métaphysiques, base de tout le reste, étaient flottantes; on n'était sûr ni de ce qu'était Dieu, ni de ce qu'était l'âme et de ce qu'elle deviendrait, et par là se trouvaient, pour une bonne part, énervés les aphorismes moraux que la saine raison d'un Cicéron ou d'un Sénèque avait su découvrir. Mais beaucoup d'âmes voulaient être fixées, et s'adressaient pour cela où elles pouvaient, aux mystères, aux songes, à la magie. Cependant, au-dessus de ce chaos des idées, une chose s'élevait, respectée de tous, l'unité politique et la puissante organisation de l'Empire. Si cette unité constitua plus tard un danger pour le christianisme, en armant contre lui la plus forte et la plus vaste administration

qui se soit vue, elle offrit d'abord à son expansion une singulière facilité, en même temps qu'elle présentait un admirable modèle de la cohésion qui devait régner dans l'Église. Et la liberté de fonder, dans cet immense corps, des collèges, des associations privées d'un caractère plus ou moins religieux, permit encore aux partisans du nouveau culte de s'établir sans bruit dans le droit de tous, et d'y trouver plus d'une fois un refuge quand la persécution vint à sévir.

§ 2. — Les doctrines religieuses et morales des Juifs au moment de la venue de Jésus-Christ. Le judaïsme palestinien.

Depuis la mort d'Alexandre le Grand (323 av. J.-C.) et même depuis la captivité de Babylone, les Juifs ont commencé à former deux groupes bien distincts : le groupe *palestinien*, composé de ceux qui habitaient dans le pays de leurs ancêtres, et qui se rattachaient immédiatement à Jérusalem et au temple, et les Juifs de la dispersion (*Diaspora*), établis d'abord dans la région euphratésienne, puis un peu partout dans les contrées helléniques, massés surtout à Alexandrie, et depuis la conquête romaine, nombreux aussi dans les pays latins et à Rome. Ces deux groupes présentent, au point de vue qui nous occupe, une physionomie très différente, et il convient de les étudier à part[1].

1. On trouvera dans W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, 2e édit. (Berlin, 1906), l'énumération des principaux travaux sur cette question. Je ne mentionne ici que les plus récents et les plus importants : SCHUERER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig, 4e édit., 1901-1909, tom. II. A. SCHLATTER, *Israëls Geschichte von Alexander dem Grossen bis Hadrian*, Calw und Stuttgart, 1901. HOLTZMANN, *Lehrbuch des neutestamentlichen Theologie*, Freiburg im Breisgau, 2e édit., 1911. DALMAN, *Die Worte Jesu*, Leipzig, 1898. J. VERNES, *Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'empereur Hadrien*, Paris, 1874. DRUMMOND, *The jewish Messiah*,

Si l'on part de la fin de la captivité (en 537 av. J.-C.), on doit diviser en cinq périodes l'histoire du peuple juif en Palestine : 1° la période *persane* qui s'étend jusqu'en 330, époque où Alexandre se rend définitivement maître du pays ; 2° la période *grecque*, de 330 à 165 ; 3° à cette dernière date le patriotisme religieux se soulève contre la tyrannie et la persécution d'Antiochus Épiphane, et les Macchabées reconquièrent pendant un siècle (165-63), pour leur patrie, une demi-indépendance : c'est la période *asmonéenne ;* 4° mais la division éclate parmi les princes asmonéens ; appelé par Aristobule, Pompée s'empare de Jérusalem (63 av. J.-C.) et y laisse Hyrcan comme ethnarque dans le vasselage de Rome : c'est la période *romaine ;* 5° elle dure sous cette forme jusqu'en l'an 37 av. J.-C. seulement, époque où le fils d'Antipater, Hérode, reconnu roi par les Romains, fonde la dynastie des princes de son nom (37 av. J.-C. — 100 ap. J.-C.).

Pendant ces six siècles, les Juifs de Palestine se trouvèrent successivement sous l'influence de la civilisation persane et de la civilisation grecque. La première déteignit certainement sur eux : on a reconnu cependant qu'au point de vue qui nous occupe, cette influence ne pouvait être constatée que dans les trois domaines de l'angélologie, de la démonologie et de l'eschatologie, et que, là même, le judaïsme n'avait pas précisément emprunté des doctrines étrangères, mais avait été plutôt excité et stimulé à développer ses propres germes doctrinaux. L'originalité juive n'eut donc pas trop à souffrir du contact iranien. Plus redoutable fut celui

1877 ; R. H. CHARLES, *A critical history of the doctrine of a future life in Israel, in Judaism, and in Christianity*, London, 1899. M.-J. LAGRANGE, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909. J. FELTEN, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Ratisbonne, 1910. On consultera aussi utilement plusieurs articles de la *Revue biblique* et des divers Dictionnaires de la Bible récemment parus.

de l'hellénisme. Celui-ci avait une autre force d'expansion et de pénétration que la civilisation persane. Pendant trois siècles et demi avant Jésus-Christ, il enserra la nation juive, s'établit au milieu d'elle, et la força, malgré qu'elle en eût, à entrer avec lui en perpétuels rapports. Sous peine de sortir de leur pays ou de renoncer à toute vie sociale, les Juifs durent nécessairement, et dans une certaine mesure, s'helléniser. Mais plus la masse de la nation se sentit envahir, dans sa vie extérieure et publique, par l'influence étrangère, plus elle s'appliqua, avec une âpre et jalouse intransigeance, à s'en garder dans sa vie religieuse, et à maintenir intacts ses croyances et son culte, ses pratiques et ses usages, son privilège de race choisie de Dieu et séparée des Gentils. A mesure que le temps marcha, on s'attacha davantage à la lettre de la Loi : c'est l'époque des interprètes, des scribes, des scoliastes de tout genre. Comme les rapports avec les païens donnaient lieu à de perpétuelles difficultés sur le sens des prescriptions légales, une casuistique énorme par sa masse, étroite et formaliste dans son esprit, s'efforça de les résoudre, et, au besoin, de compléter la Loi. C'est ce qui devint et ce que l'on nomma plus tard la *Halakha*, la tradition qui passe d'une génération à l'autre. En même temps, et pour fortifier les espérances patriotiques et religieuses, on commentait les parties historiques et prophétiques des Livres saints ; on en expliquait les préceptes moraux contenus dans les livres gnomiques, et on recueillait avec soin les traditions et les récits plus ou moins légendaires dont l'imagination avait enguirlandé l'histoire authentique d'Israël. De ce travail sortit l'*Agadah* ou la *Haggadah* qui fait le sujet des *Midraschim*, et remplit plus du tiers du Talmud de Babylone.

Ces recueils contiennent assurément des informations

très précieuses pour la connaissance exacte des temps qui ont précédé immédiatement la venue de Jésus-Christ, mais il n'est pas toujours aisé ni possible, faute d'indications chronologiques, de dégager ces informations ni d'en profiter. Aussi est-ce surtout en nous appuyant sur la littérature judéo-palestinienne contemporaine, c'est-à-dire sur les écrits composés de l'an 200 avant Jésus-Christ à l'an 100 après Jésus-Christ, et qui appartiennent en grande partie à l'Agadah, que nous pouvons retracer un tableau des doctrines religieuses et morales des Juifs de Palestine à cette époque.

Ces écrits sont de deux sortes, les canoniques et les apocryphes. Parmi les premiers, plus connus, il faut mentionner l'Ecclésiastique, le premier livre des Macchabées[1], ceux de Judith et de Tobie, et peut-être, suivant beaucoup d'auteurs, le livre de Daniel. Les principaux d'entre les apocryphes sont : 1° *Le Livre d'Énoch,* dont les chapitres I-XXXVI et LXXII-CV remontent aux années 133-100 avant Jésus-Christ, tandis que les chapitres XXXVII-LXXI ne sont pas plus anciens que l'an 37 avant Jésus-Christ. Les fragments noachides, interpolés dans les chapitres XXXVII-LXXI, et comprenant de plus les chapitres CVI et CVII, sont encore plus récents sans qu'on puisse leur fixer une date. — 2° *Les 18 Psaumes de Salomon* (peu après l'an 63 av. J.-C.). — 3° *L'assomption de Moyse* (premières années de l'ère chrétienne). — 4° *Le quatrième Livre d'Esdras* (81-96 ap. J.-C.). — 5° *Le Livre des Jubilés* (Ier siècle de l'ère chrétienne). — 6° *L'Apocalypse de Baruch* (70 ap. J.-C. — 150). — 7° *Le Livre des secrets d'Énoch,* au plus tard de la fin du Ier ou des premières années du IIe siècle après Jésus-Christ. — 8° *Le Testament des douze patriarches,* in-

1. L'auteur du deuxième livre des Macchabées paraît avoir été un Juif helléniste, bien qu'il ait écrit en Palestine.

terpolé par les chrétiens à la fin du Ier ou au commencement du IIe siècle après Jésus-Christ. — 9° *L'Apocalypse d'Abraham,* antérieure au milieu du IIe siècle de l'ère chrétienne. — 10° *Les Paralipomènes de Jérémie,* interpolés au IIe siècle après Jésus-Christ, mais dont le fond est plus ancien. — 11° *Le Martyre d'Isaïe,* écrit composite dont il est difficile d'indiquer l'âge précis [1].

Ce qui ressort de cette littérature, c'est, avant tout, le caractère monothéiste du peuple que nous étudions. Il fut un temps où la disposition à l'idolâtrie était, chez lui, très forte : au retour de l'exil, elle fait place à une horreur pour tout ce qui tient au paganisme. En même temps, la transcendance de Dieu s'affirme : son nom, toujours ineffable, est remplacé par des équivalents qui tous expriment sa grandeur et sa souveraineté; l'expression « Père » est relativement rare. Les anthropomorphismes sont expliqués, adoucis; les attributs divins sont plus distinctement analysés. Entre ceux-ci on insiste sur la *sainteté,* en tant qu'elle implique la séparation de toute impureté physique ou morale : la conséquence s'en fait sentir dans les croyances eschatologiques sur les purifications dernières.

Y a-t-il trace, à cette époque et dans ce milieu palestinien, d'une doctrine trinitaire au moins en germe? — En germe, peut-être, mais encore bien obscure. En ce

1. Il règne naturellement une assez grande divergence entre les auteurs sur les dates à attribuer à ces écrits : j'ai indiqué celles que donne Schuerer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. III, à qui je renvoie pour plus de détails sur l'origine et les éditions de ces ouvrages. La plupart de ces apocryphes sont réunis dans la traduction de Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des alten Testaments*, t. II, Leipzig, 1900. — V. aussi F. Martin, *Le livre d'Hénoch*, Paris, 1906. — Nous savons d'ailleurs qu'outre ceux qui nous ont été conservés, d'autres écrits du même genre ont circulé qui ont complètement ou presque complètement péri. Nommons entre autres une *Prière de Joseph* dont Origène a cité des fragments (*In Ioannem*, t. II, cap. 25, Lommatzsch I, 147).

qui concerne le Saint-Esprit, il ne semble pas que les idées y aient progressé sur ce que nous trouvons dans les livres plus anciens. Les mentions de l'Esprit de Dieu sont rares, et comme un écho plutôt affaibli de ce que nous donne la littérature antérieure. Quant au Verbe, on ne peut nier que la tendance à personnifier la Sagesse de Dieu, déjà manifeste dans les *Proverbes* (VIII, IX), ne se retrouve dans l'*Ecclésiastique* (I, XXIV). Première-née de Dieu, créée avant les siècles, cette sagesse a assisté Dieu dans la création et l'organisation du monde : elle a un rôle cosmique ; elle a également un rôle moral : elle est l'inspiratrice de toutes les vertus et la source de la vie (XXIV, *passim*). Cette personnification se rencontre encore dans les deux ouvrages mis sous le nom d'Énoch[1]. D'autre part, les Juifs s'étaient, depuis longtemps, habitués à considérer le Verbe ou la Parole de Dieu comme une puissance émanée de lui sans doute, mais ayant en quelque sorte une existence distincte et propre. Cette conception, qui revient dans l'*Apocalypse de Baruch* (LVI, 4) et dans le *quatrième livre d'Esdras* (VI, 43), facilitait l'explication des anthropomorphismes bibliques, en rejetant sur un être intermédiaire ce que ceux-ci pouvaient offrir de choquant, et nous voyons les Targums — dont la rédaction n'a été achevée qu'au IV[e] siècle, mais dont les éléments sont plus anciens — en user largement. La Memrâ (parole) y tient la place de Dieu, chaque fois qu'il est question d'une œuvre *ad extra*, création, manifestation, révélation.

A défaut d'enseignements ultérieurs toutefois, on pourrait ne voir dans cette façon de parler qu'une prosopopée hardie, et la preuve qu'il ne faut pas prendre ici les mots trop à la lettre, c'est que d'autres

1. *Énoch*, XLII, 1, 2, etc. ; *Livre des Secrets d'Énoch*, XXX, 8 et XXXIII, 4 (recension A).

attributs de Dieu avaient été déjà l'objet de personnifications analogues, bien que moins précises : ainsi sa gloire [1], son nom [2], sa face [3]. Dans le Talmud, la Schekinâ (la gloire de Dieu) remplit exactement le même rôle que dans les Targums la Memrâ; dans la Mischna, composée vers l'an 200 après Jésus-Christ, le sujet immédiat des théophanies est le Metatrôn (μετάθρονος ?), le premier des esprits, sans que l'on puisse dire au juste à quelle époque remontent ces conceptions.

Mais une idée importante qui se fait jour à ce moment est celle de la préexistence de certaines personnes ou de certains objets plus considérables, que leur apparition dans le monde ne fait que manifester et extérieurement révéler (φανεροῦσθαι). Sans doute, tout est toujours présent à Dieu dont l'éternité ne connaît ni passé ni futur, et en ce sens, il est vrai que tout préexiste dans la science qu'il en a. Cependant, aux personnes qui devaient lui tenir de plus près, qui devaient, une fois dans le monde, être le sujet de ses prédilections ou l'instrument de ses desseins, aux objets et aux institutions se rapportant à son culte il semble que l'on accordât quelque chose de plus. C'était une préexistence dont on ne définissait pas rigoureusement le caractère, dont nous ne saurions dire si elle était simplement idéale ou objective et concrète, mais qui n'appartenait sûrement pas à tous les êtres indistinctement [4]. Peut-être cette idée avait-elle son fondement dans l'Exode, xxv, 40 : *Inspice et fac secundum exemplar quod tibi in monte monstra-*

1. *Exod.*, XXIV, 16, 17; XXIII, 18 22; *Isaïe*, XL, 5; *Ezech.*, III, 23, etc.
2. *Isaïe*, XXX, 19; *Ps.* CI, 16; *Exod.*, XXIII, 21, etc.
3. *Exod.*, XXXIII, 14 ; *Deuter.*, V, 37; *Lament.*, IV, 16.
4. DALMAN (*Die Worte Jesu*, 245) nie cependant que ce fût là un principe de la philosophie juive à cette époque.

tum est. Toujours est-il qu'au moment dont nous parlons, nous la trouvons appliquée à Jérusalem, au temple, à la Loi, et aussi à certaines personnes, à Moyse et aux patriarches, Abraham, Isaac et Jacob [1]. Nous verrons qu'elle fut, et naturellement, appliquée au Messie.

Cette doctrine d'ailleurs se concilie très bien avec la doctrine de Dieu créateur de l'univers, que la conscience juive maintient énergiquement (*Eccli.*, I, 8). Les premiers objets de cette création, ce sont les anges. Durant la période post-exilienne, l'angélologie s'était beaucoup développée chez les Juifs. A l'époque où nous sommes, ce développement n'est pas très sensible dans les livres canoniques, mais dans les apocryphes, l'imagination s'est donné libre carrière. Les anges, en nombre incalculable, sont les intermédiaires des communications divines. Ils ont une hiérarchie et des chefs : sept d'entre eux se tiennent constamment devant Dieu. Les principaux sont connus, Michael, Gabriel, Raphael, Uriel [2]. Ils sont préposés aux divers pays et luttent contre les puissances ennemies; ils sont également préposés aux éléments [3]. Tous les anges cependant ne sont pas restés fidèles à Dieu. Une croyance très en vogue rattache au récit de la Genèse (VI, 2-4) la chute de ceux qui sont tombés : c'est la luxure qui les a perdus [4]. Ces anges déchus ont aussi des chefs sur le nom desquels les traditions se mêlent un peu, Azazel, Semiaza, Mastema ou Satan, Béliar [5]. Bien qu'ils soient liés dans les enfers, ces mauvais anges ne

1. *Apoc. de Baruch*, IV, 3; *Midrasch Bereschith rabba*, VIII, 2; *Assompt. de Moyse*, I, 14; *Prière de Joseph*, ap. Origène, *In Ioann.*, II, 25 (Lomm., I, 147).
2. *Tobie*, XII, 15; *Dan.*, X, 13; VIII, 16: *Énoch*, IX, 1; IV *Esdr.*, V, 20.
3. *Daniel*, X, 13, 20, 21; XII, 1; *Jub.*, II, 3.
4. *Jub.*, V, 5-11; *Énoch*, VI-XVI; *Apoc. de Bar.*, LVI, 12, 13.
5. *Énoch*, VIII, 1; IX, 6: VI, 7: *Jub.*, X, 8; XVII, 16; X, 11; *Testam. des douze patr.*, Siméon, 5; Levi, 19, etc.

laissent pas que de nous porter au mal : mais ce sont surtout les enfants procréés par eux, les démons, qui remplissent ce rôle [1].

Après les anges, l'homme. La doctrine juive sur sa nature avait toujours été assez sommaire et concrète, et elle l'était encore au temps de Jésus-Christ. On savait seulement qu'il y avait en lui deux éléments, et qu'il ne périssait pas tout entier à la mort. Ce qui occupait bien davantage, c'était la situation résultant pour lui de son inclination au mal, et le secours qu'il pouvait tirer de l'observation de la Loi. Bien des traits nous montrent que saint Paul n'a pas été le premier à réfléchir sur ces problèmes, et à se demander quelle est, dans l'œuvre du salut, la part de l'homme et la part de Dieu. La faiblesse de l'homme était profondément sentie, l'universalité du péché reconnue sans hésitation [2]. Cette faiblesse était représentée comme un héritage d'Adam, aussi bien que la mort elle-même : *O tu quid fecisti, Adam? Si enim tu peccasti non est factum solius tuus casus, sed et nostrum qui ex te advenimus* (*IV Esdr.*, VII, 118) [3]. L'auteur, on le voit, côtoie ici la doctrine du péché originel. La conséquence qu'il tire est qu'il eût mieux valu pour l'homme ne pas naître, et que plus heureux sont les animaux qui ne redoutent ni jugement ni tourment après la mort (VII, 116-126; 65-69). La perte toutefois n'est pas fatale, et chacun de nous reste, en définitive, l'arbitre de son sort; Adam n'a agi que pour son compte, chacun de nous est l'Adam de son âme [4]. Qu'y

1. *Énoch*, XV, 8-XVI, 4; *Jub.*, X, 1 sqq. Cf. HACKSPILL, dans la *Revue bibl.*, 1902, p. 527 suiv.

2. *Quis enim est de praesentibus qui non peccavit, vel quis natorum qui non praeterivit sponsionem tuam?* (*IV Esdras*, VII, 46, 48; *Énoch*, XV, 4; *Apoc. de Bar.*, XLVIII, 42-46).

3. Cf. *IV Esdras*, III, 21, 22; *Apoc. de Bar.*, XXXIII, 4; XLVIII, 42.

4. *Non est ergo Adam causa nisi animae suae tantum, nos vero unus-*

a-t-il donc à faire? Observer la Loi; c'est par ses œuvres que l'homme se sauve [1]. Mais cette Loi, nous savons combien la casuistique des docteurs l'avait rendue pesante et compliquée, combien la voie du salut paraissait étroite, et c'est pourquoi, en même temps que le Juif pieux et sincère croyait, sans hésiter, que le grand nombre sera damné, il multipliait ses pénitences et ses austérités [2], et finissait par en appeler à la miséricorde de Dieu, comme à l'unique ressource qui lui restât dans cette extrémité : *In hoc enim adnuntiabitur iusticia tua et bonitas tua, domine, cum misertus fueris eis qui non habent substantiam operum bonorum* (*IV Esdras*, VIII, 36); car il se sentait perdu entre son impuissance à observer toute la Loi, et cette Loi qui demeurait inflexible devant sa faiblesse : *Nos quidem qui legem accepimus peccantes peribimus, et cor nostrum quod suscepit eam; nam lex non perit, sed permanet in suo honore* (*IV Esdr.*, IX, 36, 37, cf. 28-37). Ne croirait-on pas entendre saint Paul (*Rom.*, VII)?

Quel sera le sort des hommes après la mort? Déjà Daniel, dans le fameux passage XII, 1-3, avait parlé de la résurrection qui attendait, au dernier jour, les bons et les mauvais d'entre son peuple, ceux-ci pour le châtiment, ceux-là pour la récompense. Mais il ne s'agit, en cet endroit, que du jugement dernier. Josèphe nous dit d'autre part (*De bello iud.*, II, 8, 11) que les Esséniens admettaient que les âmes sont immortellement heureuses ou malheureuses immédiatement

quisque fuit animae suae Adam (*Apoc. de Bar.*, LIV, 19; cf. *IV Esdr.*, VIII, 56).

1. *Tobie*, I, 1-12; *IV Esdr.*, VII, 20-24, 72; *Apoc. de Bar.*, LI, 7. La foi cependant est nécessaire : on la met à côté des œuvres, ou même sur le même pied qu'elles (*Énoch*, XLVI, 7; LXIII, 5, 7; *IV Esdr.*, XIII, 23, IX, 7).

2. *IV Esdr.*, VII, 47; VIII, 3; IX, 24; *Apoc. de Bar.*, XX, 5; XXI, 4.

après la mort. C'était là certainement une doctrine étrangère qui ne leur venait pas du judaïsme. La vraie expression de la pensée juive se trouve dans le Livre d'Énoch, le quatrième livre d'Esdras, et celui des Jubilés [1] : ils annoncent un châtiment ou un bonheur provisoire, en attendant la rétribution définitive et la venue du grand juge.

C'est à cette sentence dernière qu'en appelle toujours, à ce moment, le Juif fidèle et opprimé par les ennemis qui insultent à sa foi et à ses espérances Plus les moyens humains de restauration religieuse et nationale lui échappent, plus ardemment il se tourne vers la suprême justice qui doit rendre à chacun peuples et individus, suivant ses œuvres, plus s'exalte son attente du Messie qui doit établir le règne de Dieu et remettre tout en ordre. L'idée du Messie est intimement liée, dans les esprits, aux événements de la fin du monde. Comment les choses se passeront-elles et quel plan y sera suivi, c'est sur quoi on n'est pas d'accord. Les uns placent le règne du Messie avant, les autres après le jugement et la consommation finale. Quoi qu'il en soit, il est temps de considérer de plus près ces doctrines, dont le dogme chrétien devait si largement préciser et spiritualiser les traits.

On cherchera dans les apocryphes surtout et presque exclusivement les idées dominantes alors sur le Messie. J'ai déjà observé qu'ils lui attribuent la préexistence : « J'en vis un dont la tête était chargée de jours... et près de lui était un autre [personnage] dont l'aspect était celui d'un homme, et sa figure était pleine de grâce, comme celle d'un ange saint (*Énoch*, XLVI, 1)... Avant que le soleil et les signes fussent créés, avant que les étoiles du ciel fussent faites, son

1. *Énoch*, XVIII, 1-6, 14-16; XXII, 1-9, 11-13; X, 4-6, 12; *IV Esdr.*, VII, 75-101; *Jub.*, XXIII, 31.

nom fut nommé devant le Seigneur des esprits... Et c'est pourquoi il a été choisi et caché devant lui avant que le monde ne fût créé, et jusque dans l'éternité » (*Ibid.*, XLVIII, 3-6). Ces expressions cependant sont assez vagues, et il est remarquable que les livres ou les passages qui nous les présentent sont peut-être ou même sûrement postérieurs à la venue de Jésus-Christ.

D'autre part, le Messie nous est donné comme l'élu, le Fils de l'homme, le Fils de David, le Christ, le Christ du Seigneur, le Fils de Dieu[1]. L'idée qu'on nous en suggère partout est celle d'un prince, le prince spécial du peuple juif, qui viendra établir sur la terre un royaume idéal où Dieu sera servi comme il le désire. Quelquefois, il apparaît comme le vengeur des droits de Dieu et l'exterminateur des impies : c'est un Messie guerrier qui porte l'épée et qui brise les nations, ou bien qui détruit ses ennemis d'un mot de sa bouche, par la puissance de la vérité et de la loi, et gouverne le peuple par sa sainteté et sa justice[2]. Dans ce cas, son règne précède la fin du monde et souvent n'est que temporaire[3]. D'autres fois, Dieu lui-même se charge de venger sa propre cause. Le jugement a lieu d'abord; les méchants sont punis, puis le Messie apparaît : il règne éternellement sur un Israël transfiguré avec une Jérusalem nouvelle pour capitale[4]. D'autres fois enfin, comme dans les

1. *Énoch*, XLV, 3 et *passim;* XLVI, 2-4, etc.; CV, 2; *IV Esdras*, IV, 32 (traduct. syriaque); VII, 29; XIII, 32; XIV, 9; *Ps. de Salom.*, XVII, 23, 36; XVIII, 6, 8.

2. *Ps. de Salom.*, XVII, 23-41; *Apoc. de Baruch*, XXXIX, 7-XL, 2; LXXII; *IV Esdr.*, XIII, 37, 38, 49.

3. *Ps. de Sal.*, XVII, XVIII; *Énoch*, XCI, 13-15; *Apoc. de Bar.*, XL, 3; LXXIV, 2. Le quatrième livre d'Esdras lui donne 400 ans de durée; les *Secrets d'Énoch* (qui ne nomment pourtant pas le Messie) lui en donnent 1000 (XXXII, 2-XXXIII, 2).

4. *Énoch*, XC, 37.

chapitres des *Similitudes* dans *Énoch* (xxxvii-lxx), le Messie est tout ensemble juge, exécuteur et roi éternel. C'est la plus haute conception de son rôle qui se rencontre dans cette littérature, celle où on nous le montre le plus magnifique et le plus grand.

Cette grandeur toutefois ne dépasse jamais la grandeur de l'être créé : elle atteint tout au plus à celle d'un être surnaturel, jamais à la grandeur divine : le commun des Juifs n'a pas rêvé d'un Messie qui fût Dieu[1]. Il n'a pas rêvé davantage, à cette époque, d'un Messie expiateur et souffrant. Dans le quatrième livre d'Esdras (vii, 29), le Christ meurt sans doute, mais d'une mort naturelle, comme un homme qui disparaît, son rôle fini. On a bien signalé çà et là, dans les documents postérieurs, des passages qui supposeraient que les Juifs ont eu, au moment qui nous occupe, quelque vue de la satisfaction douloureuse du Messie : mais ces indices sont faibles et peu concluants. Il est manifeste, par le langage des évangélistes, que le courant des idées n'allait pas dans ce sens[2].

Ce que nous venons de rapporter des croyances messianiques nous renseigne déjà en partie sur l'eschatologie palestinienne au temps de Jésus-Christ. Les systèmes eschatologiques des apocryphes peuvent se ramener à deux types fondamentaux, qui ont pour base la durée plus ou moins longue, éternelle ou temporaire, attribuée au règne du Messie. Dans le premier, la venue du Messie coïncide avec la fin du monde ; à son avènement les méchants se coalisent contre lui ; il les défait ; le jugement général a lieu : les méchants sont châtiés ; les bons triomphent éternellement avec le Messie. Dans le second, le règne du Messie s'a-

1. S. Justin, *Dial. c. Tryph.*, XLIX, 1.
2. *Matth.*, XVI, 22 ; *Luc.*, XVIII, 34 ; XXIV, 21 ; *Ioan.*, XII, 34 ; V. Schürer, *Gesch. des jüd. Volk.*, II (3e éd.), p. 553-556.

chève avant la fin du monde. Après avoir vaincu ses ennemis, il gouverne un certain temps le peuple des justes, puis l'univers est transformé, les morts ressuscitent et sont jugés; chacun reçoit sa récompense ou sa peine : l'éternité commence. Comme on le voit, dans les deux systèmes les éléments sont identiques, et ne diffèrent que par l'arrangement. On y trouve, à en considérer le détail : 1° Les signes avant-coureurs de la catastrophe finale, bouleversement de la nature et renversement de ses lois, phénomènes terrifiants, guerres, famines, angoisse universelle, etc.[1]. — 2° La venue d'Élie qui doit tout rétablir, ἀποκαταστήσει πάντα (*Matth.*, XVII, 10, 11; *Marc.*, IX, 10-12; cf. *Eccli.*, XLVIII, 10). — 3° L'avènement du Messie dans les conditions que nous avons dites, précédant, accompagnant ou suivant le jugement et la consommation dernière. — 4° La coalition des impies contre lui, sous la conduite d'un chef qui n'est pas nommé, mais que les documents chrétiens appelleront l'Antéchrist[2]. — 5° La défaite et l'écrasement des coalisés, tantôt par Dieu lui-même, tantôt et plus souvent par le Messie[3]. — 6° Le règne messianique avec une Jérusalem nouvelle, purgée des idolâtres qui la souillaient[4], ou même descendue du ciel[5]; avec tout le peuple juif — même les morts — rassemblé de sa dispersion[6]; avec Dieu pour chef suprême et roi absolu (βασιλεία τοῦ θεοῦ)[7]; avec sa prospérité sans mélange, sa paix pro-

1. *IV Esdr.*, V, 1-13; VI, 20-24, etc.; *Jub.*, XXIII, 13-22; *Apoc. de Bar.*, XXVII; XLVIII, 31-41, etc.
2. *IV Esdr.*, XIII, 33 sqq.; *Énoch*, XC, 16; *Apoc. de Bar.*, XL.
3. *Énoch*, XC, 18-19; *Assompt. de Moyse*, X, 3, 7; *Ps. de Salom.*, XVII, 27, 39; *Apoc. de Bar.*, XXXIX, 7-XL, 2, etc.; *IV Esdr.*, XII, 32, 33; XIII, 27, 28, 37, 38.
4. *Ps. de Salom.*, XVII, 25, 33.
5. *Énoch*, LIII, 6; *IV Esdr.*, VII, 26; cf. *Gala* ., IV, 26; *Hebr.*, XII, 22; *Apoc.*, III, 12; XXI, 2, 10.
6. *Ps. de Salom.*, XI, 3 sqq.; XVII, 28; *IV Esdr.*, XIII, 39-47.
7. *Ps. de Salom.*, XVII, 1, 4, 38, 51; *Assompt. de Moyse*, X, 1, 3.

fonde, ses joies et sa félicité parfaites[1]. — 7° La transformation du monde par la consomption de ce que l'ancien avait de corruptible et de mortel[2]. — 8° La résurrection des morts. C'est un des points sur lesquels la croyance s'est le plus développée. Au IIe siècle avant Jésus-Christ, on ne mettait en avant que la résurrection des Israélites seuls ou même des seuls justes, pour prendre part au règne du Messie. Plus tard on marqua une résurrection générale[3]. — 9° Le jugement dernier. Dans l'hypothèse d'un règne du Messie précédant la fin du monde, un premier jugement a lieu quand le Messie détruit et condamne les ennemis ligués contre lui. Mais nous sommes au jugement dernier. Sauf dans *Énoch* (XLI, 9; LXIX, 27, etc.), où ce rôle est dévolu au Messie, Dieu lui-même nous est donné comme le juge du monde, et son examen porte sur toutes les actions humaines inscrites au livre du ciel[4]. — 10° Le sort final des hommes. Conséquemment à la sentence divine, les bons sont récompensés, les méchants punis. On a vu plus haut qu'immédiatement après leur mort, une rétribution provisoire atteignait déjà les justes et les impies : le jugement dernier la transformera en état définitif. Les méchants seront précipités dans le feu, dans la *géhenne*[5], où ils resteront éternellement. Josèphe nous dit positivement que telle était la croyance des Pharisiens. On ne pourra prier ni intercéder les uns pour les autres[6]. Quant aux

1. *Énoch*, X, 16-XI; *Apoc. de Bar.*, XXIX, 5-8; LXXIII, 2-7; *Ps. de Sal.*, XVII, 28, 29, 36, 48, etc.
2. *IV Esdr.*, VII, 30, 31; *Apoc. de Bar.*, LXXIV, 2, 3.
3. *Apoc. de Bar.*, L; LI; *IV Esdr.*, VII, 32, 37; *Testam. des douze patr.*, Benjamin, 10.
4. *IV Esdr.*, VII, 33 sqq.; *Énoch*, XCVIII, 7, 8; CIV, 7; *Testam. des douze patr.*, Aser, 7.
5. *IV Esdr.*, VII, 36, 38, 84; *Apoc. de Baruch*, XLIV, 15.
6. JOSÈPHE, *De bello iud.*, II, 8, 14; *Antiq.*, XVIII, 1, 3; *Testam. des douze patr.*, Zabulon, 10; Aser, 7; *IV Esdr.*, VII, 105.

élus, ils seront reçus dans le paradis, dans un lieu élevé où ils verront la majesté de Dieu et de ses anges. Leur face resplendira comme le soleil : ils vivront éternellement[1].

Voici donc les idées religieuses dominantes chez les Juifs de Palestine au moment de la venue de Jésus-Christ. Ce n'est pas à dire qu'elles fussent absolument reçues de tous, et l'on trouve sur certaines d'entre elles des divergences sérieuses. Nous savons notamment — observation importante — que les Sadducéens, le haut clergé de Jérusalem et ses partisans, se séparaient des Pharisiens et du gros de la nation, et repoussaient les commentaires explicatifs de la Loi, aussi bien que beaucoup des prescriptions qu'on y avait ajoutées. Ils allaient plus loin, et niaient l'existence des esprits, des anges, et la résurrection de la chair[2]. Leur attitude vis-à-vis des païens était plutôt conciliante, et le désir de maintenir leur influence, de jouir en paix de leur fortune, les engageait dans bien des compromissions. Mais, en somme, ils ne représentaient pas la masse du peuple. Celui-ci se groupait autour des Pharisiens, qui personnifiaient à ses yeux la pureté de la doctrine et l'idéal de la morale judéo-palestinienne.

§ 3. — Le judaïsme alexandrin et de la Diaspora. Philon.

En dehors de la Palestine, les Juifs, depuis Alexandre, et encore plus depuis Ptolémée, fils de Lagus (319 av. J.-C.), se trouvaient nombreux surtout à Alexandrie.

1. *IV Esdr.*, VII, 36-38, 95-98; *Apoc. de Bar.*, LI, 3, 7-14; *Ass. de Moïse*, X, 9, 10.
2. *Actes*, XXIII, 8.

Là, leur activité intellectuelle fut considérable et ils entrèrent en contact plus intime avec l'hellénisme. Aussi est-ce là que s'accusent davantage les caractères propres au judaïsme de la Diaspora, et est-ce presque exclusivement par les écrits venus de l'Égypte que nous les connaissons. On ne sera donc pas surpris que les lignes suivantes envisagent principalement le judaïsme hellénique, tel qu'il se présentait à Alexandrie.

Le premier soin des Juifs, en s'établissant dans cette ville, avait été d'apprendre le grec. Ils oublièrent si bien l'hébreu qu'une traduction de la Bible leur devint bientôt nécessaire. Mais apprendre et parler le grec, c'était pénétrer dans la littérature, dans la philosophie, dans les conceptions, dans le génie grecs, dans la civilisation, l'esprit que cette langue représente, dans tout ce qui a fait de la race grecque la maîtresse et l'éducatrice de l'ancien monde classique. Quelle attitude allaient prendre les Juifs vis-à-vis de ce monde nouveau pour eux? Allaient-ils, comme leurs frères de Palestine, se renfermer dans leur Loi, et renouveler sur les païens et leurs spéculations les anathèmes des prophètes, ou bien allaient-ils chercher un terrain de conciliation qui sauvegarderait tout ensemble leurs intérêts et leur foi?

Ils s'arrêtèrent à ce dernier parti, le seul possible d'ailleurs pour eux, vu l'éloignement où ils se trouvaient de leur patrie et de tout centre religieux. Le système adopté, et dont nous avons dans Philon l'expression complète, peut se ramener aux points suivants : 1° Le Juif reste Juif; Israël est le peuple choisi, possédant dans les livres de l'Ancien Testament la vérité religieuse complète et pure : cette vérité reposant sur deux dogmes fondamentaux, le monothéisme et l'immortalité de l'âme. 2° De cette vérité le paganisme

n'est cependant pas entièrement sevré. Soit par une tradition orale, soit par des emprunts aux Livres sacrés des Juifs, ses plus grands philosophes, Pythagore, Platon et les autres, ont connu, en partie du moins, la vraie doctrine sur Dieu, la Providence, l'homme. 3° Dès lors rien ne s'oppose à ce que, d'une part, les Grecs adoptent les enseignements bibliques, comme complément, et parfois rectification de leur philosophie, ni à ce que, d'autre part, les Juifs adoptent les spéculations, d'ailleurs conformes à leur Loi, que le génie grec a multipliées dans le domaine de la métaphysique, de la psychologie et de la morale, ces spéculations dérivant, en dernière analyse, de cette révélation dont les Juifs possèdent les premiers monuments. 4° Toutefois, comme les mythes grecs paraissent bien étranges à des esprits juifs, la philosophie et l'histoire juives bien pauvres et bien étroites à des esprits grecs, il faut montrer le vrai contenu des uns et des autres, ne voir dans les fables grecques que l'idée religieuse et morale qu'elles ont mise en action, et savoir trouver, sous les simples récits de la Bible, toutes les idées philosophiques et religieuses que Dieu a voulu y cacher. Il faut éteindre les premières et féconder les seconds, ne voir ici et là que des *allégories*. C'est le principe de la méthode allégorique appliquée à l'interprétation de l'Écriture, et dont la fortune, chez les Alexandrins, devait être portée si haut. Les faits racontés par la Bible sont quelquefois historiques, d'autres fois non : ils ne sont que des symboles. En tout cas, il importe peu : ce qui importe, c'est de dégager de ces récits l'idée qu'ils contiennent, l'enseignement qui s'y cache et que Dieu a voulu nous inculquer en les faisant écrire. 5° Et ainsi dans la pensée des Juifs alexandrins, le rapprochement se fera entre le judaïsme et l'hellénisme : celui-ci, sans

cesser d'être une philosophie, deviendra une religion parce qu'il adoptera le principe surnaturel de la Révélation, avec les conséquences qui en découlent ; le judaïsme, sans cesser d'être une religion, deviendra une philosophie, parce qu'il recherchera par la raison, sous la Lettre révélée, les doctrines rationnelles qu'elle recouvre.

Trois points nous frappent dans ce programme. 1° Le peu d'importance qu'on y donne aux cérémonies légales, quelques-uns les proclamant indifférentes, d'autres, comme Philon, pensant qu'elles étaient utiles pour une meilleure intelligence de la Loi, et qu'il les fallait conserver. 2° Le caractère universaliste qu'y prend la religion juive : elle cesse d'être un culte national pour devenir la religion de tous. 3° Le peu de place qu'y tient l'idée du Messie : à l'image d'un Messie personnel se substitue celle de l'ère messianique, le triomphe d'une doctrine ou d'un peuple à celui d'un individu déterminé.

C'est là le cadre du système religieux judéo-alexandrin. Mais, en dehors de cette conception générale, il est des particularités doctrinales qu'il faut signaler. Elles se présentent soit dans les livres canoniques, écrits par des Juifs hellénistes, soit dans les livres authentiques ou apocryphes restés en dehors du canon. Parmi les premiers, il faut nommer la traduction grecque des *Septante,* commencée au IIIe siècle, achevée vers le milieu du IIe siècle avant J.-C., le *Livre de la Sagesse,* le *Deuxième livre des Macchabées,* et peut-être les additions deutéro-canoniques d'*Esther* et de *Daniel,* ainsi que la seconde partie du *Livre de Baruch;* parmi les autres, mentionnons le *Troisième* et le *Quatrième livre des Macchabées,* la *Lettre du Pseudo-Aristée,* les *Oracles sibyllins* dans leurs plus anciennes parties, l'*Apocalypse* anonyme édi-

tée par M. G. Steindorff[1], les *Fragments d'Aristobule*, les écrits de Philon et de Josèphe[2].

La doctrine fondamentale de ces ouvrages concorde généralement avec celle des livres palestiniens : elle s'en distingue cependant par certains traits. Ainsi, le soin y paraît plus grand d'éviter ou d'expliquer les anthropomorphismes quand on parle de Dieu. On y trouve la personnification de la Sagesse, mais plus accentuée encore que dans les *Proverbes* et l'*Ecclésiastique*. Aristobule (Eusèbe, *Praep. evang.*, XIII, 12, 5) cite comme vers d'Orphée ce passage : « Le Verbe ancien luit avant le monde; mais il subsiste par soi et tout subsiste par lui : il circule partout, et aucun des mortels ne le voit, mais lui nous voit tous deux. » La Sagesse est décrite, au livre qui porte ce nom (VII-XI), en des termes qui reviendront sous les plumes chrétiennes écrivant du Verbe ou de l'Esprit-Saint (v. surtout VII, 25, 26). Émanée de Dieu, elle en a les attributs (VII, 22, 23); elle est mise en parallèle ou

1. *Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse, und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse*, Leipzig, 1899. L'éditeur la daterait des environs de l'an 100 avant J.-C.

2. On trouvera le tableau complet de la littérature judéo-hellénique, avec indication des dates et des éditions, dans SCHÜRER, *Gesch. des jüd. Volk.*, III. KAUTZSCH (*Die Apokr. und Pseudep. des A. T.*, II) donne la plus grande partie des apocryphes. Les deux fragments plus importants d'Aristobule sont dans EUSÈBE, *Praepar. evang.*, VIII, 10; XIII, 12. Les parties juives plus anciennes des *Oracles sibyllins* sont les suivantes : liv. III, 97-828 (145-117 av. J.-C.); 36-92 (vers 40-30 av. J.-C.); les 84 vers cités par Théophile d'Antioche (*Ad Autolyc.*, II, 36, Otto, VIII, 164), et qui devaient former le début du livre III; le livre IV en entier (vers 80 ap. J.-C.), et la majeure partie du livre V (fin du Ier siècle ap. J.-C.). Entre les éditions signalées par Schürer on consultera, pour ce dernier ouvrage, celle de J. GEFFCKEN, 1902. — Des vers fabriqués par des Juifs et attribués aux plus anciens poètes grecs, Orphée, Hésiode, Homère, Linus, Eschyle etc., ont aussi circulé dès le IIIe siècle avant J.-C., qui confirmaient les enseignements et les récits de Moyse. On les trouve cités par Aristobule et aussi par les Pères de l'Église, Clément d'Alexandrie, le pseudo-Justin (*Cohortatio ad Graecos, De monarchia*). Ces faux cadrent bien avec ce que nous avons dit sur la prétention de faire dériver de la Bible les traditions grecques.

identifiée avec l'Esprit-Saint (IX, 17); elle exerce le rôle de démiurge (IX, 2, 9), mais elle a aussi et surtout un rôle moral (VIII, 4-8; X, XI). Ces détails nous montrent — chose importante à remarquer — que, bien avant Philon, flottaient à Alexandrie des doctrines relatives au Logos qu'il a développées, mais qu'il n'a point inventées.

Dans l'homme, l'âme est nettement distinguée du corps; elle lui est opposée et souffre plutôt de son union avec lui [1] : c'est le dualisme grec. Mais cette âme est immortelle; non pas seulement celle des justes : on comprendrait difficilement le beau tableau du chapitre V de la *Sagesse*, si l'auteur n'admettait pas l'immortalité de celle des impies. Toutes les âmes doivent donc survivre pour recevoir la récompense ou le châtiment qui leur est dû [2].

L'eschatologie est dans l'ensemble plus simple dans la littérature judéo-hellénique que dans la palestinienne. Il faut mettre à part les *Livres sibyllins* dont le caractère exigeait naturellement des descriptions plus imagées. Leur plus ancien auteur connaît les maux qui doivent précéder la fin du monde et la venue du Messie (III, 796-806; 632-651), le règne de ce Messie victorieux et pacificateur (III, 652-660), la ligue formée contre lui et son peuple par les méchants princes (III, 660-668), la défaite des coalisés et leur écrasement par Dieu lui-même (III, 669-697), la domination définitive et éternelle (? III, 767-78) du Messie son envoyé (III, 712-731; 744-758 etc.). Dans les autres écrits, nous l'avons déjà remarqué, les espérances proprement messianiques ont généralement passé au second plan. Non qu'elles aient été totalement oubliées : on

1. *Sap.*, VIII, 19, 20; IX, 15.
2. *Sap.*, III, 1-8; IV, 2, 10-18; V, 1-24. *Apocalypse anonyme*, STEINDORFF, *op. cit.*, pp. 149 (2), 150 (5), 152 (10).

en trouve des souvenirs dans Philon, dans le deuxième livre des Macchabées et peut-être dans Josèphe [1]; mais le sort des âmes après la mort et à la fin des temps semble avoir attiré surtout l'attention. Josèphe [2] a admis peut-être, avec les Pharisiens, un état provisoire pour les âmes justes ὑπὸ χθονός, en attendant la résurrection, et l'on connaît le fameux passage du deuxième livre des Macchabées (XII, 42-45) sur la prière pour les morts [3]. L'idée dominante toutefois dans le judaïsme hellénique est celle d'une rétribution immédiate, à la sortie de la vie. Tous nos témoins s'accordent, en tout cas, pour déclarer éternels et les récompenses des bons et les châtiments des méchants [4].

Quant à la résurrection des corps, bien que la philosophie grecque, et surtout platonicienne lui fût en général opposée, elle est, en ce qui regarde les justes du moins, formellement enseignée dans le deuxième livre des Macchabées (VII, 9, 11, 14, 23; XII, 43, 44).

C'est dans Philon [5], on l'a déjà dit, que prend son expression définitive le système qui doit rapprocher le judaïsme et l'hellénisme. En lui les deux courants de la pensée antique viennent réellement se confondre.

1. PHILON, *De execrat.*, 8-9; *De praem. et poen.*, 15-20; *II Macch.*, II, 18; JOSÈPHE, *Antiq.*, IV, 6, 5

2. *Antiquités*, XVIII, 1, 3.

3. Voir aussi *Apocalypse anonyme*, pp. 154, 155 (15-17).

4. PHILON, *De Cherub.*, 1; *De execrat.*, 6; JOSÈPHE, *Antiq.*, XVIII, 1, 3; *De bell. iud.*, II, 8, 14; *Sap.*, III, 4; IV, 2, 16; *IV Macch.*, IX, 9; XII, 12; XV, 3; XVII, 5.

5. Sur Philon voir l'énorme littérature donnée par SCHÜRER, *Gesch. des jüd. Wolk.*, III. On trouvera de bons résumés de sa doctrine dans ZELLER, *Die Philos. der Griechen*, III, 2, 353 sqq.; SCHÜRER, *loc cit.* EDERSHEIM, dans le *Dictionary of christian biography*, IV, 377 sqq. C'est à ces auteurs que je renvoie pour le détail des références. On peut aussi, en français, consulter spécialement E. HERRIOT, *Philon le Juif*, Paris, 1898; et E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908.

Philon est un croyant et un philosophe, mais autant, pour le moins, un philosophe qu'un croyant. J'ai déjà signalé, à l'occasion, quelques-unes de ses doctrines. Voici les principales entre les autres.

Dieu y paraît plus concret que dans Platon (ὁ ὤν), mais l'auteur le conçoit d'une façon analogue. De ce Dieu on ne saurait rien affirmer de limité ni même de précis, car toute précision est une limite, toute propriété une exclusion. Il est sans doute éternel, immuable, simple, libre et indépendant; mais mieux vaut dire simplement qu'il *est* (ἐγώ εἰμι ὁ ὤν — ᾧ μόνῳ πρόσεστι τὸ εἶναι), car en réalité il est ἄποιος, sans qualité, sans propriété.

Comment ce Dieu placé si haut pourra-t-il créer et communiquer avec le fini? Comment celui-ci pourra-t-il venir de l'infini, le mal venir de Dieu? C'était le grand problème qui troublait la philosophie platonicienne. Philon essaie de le résoudre en combinant, ou plutôt en mêlant — car son système manque essentiellement d'unité — en mêlant, dis-je, ensemble le concept platonicien des idées, le concept stoïcien de l'âme, force immanente au monde, la croyance grecque sur les démons et l'enseignement biblique sur les anges. En Dieu sont les idées d'après lesquelles il forme le monde; mais ces idées sont en même temps des forces : il y a la puissance créatrice (*creativa, deus*), qui engendre la puissance bienfaisante (*benefica*) et la puissance royale (*regia, dominus*) dont dépend la puissance législative (*legislativa, percussiva*). Philon en nomme d'autres; il en compte plus ou moins, et en soi elles sont innombrables. Ces idées-forces sont les intermédiaires de l'action de Dieu sur le monde, les λόγοι par où il opère : la Bible les appelle des anges, la philosophie des démons. Mais comme elles ne possédaient ni toute la science ni toute la sainteté de Dieu, elles

n'ont pu mettre dans leur œuvre la perfection dont elles manquaient : de là l'imperfection et le mal dans le monde[1].

Ces idées-forces sont-elles réellement distinctes de Dieu? Il le faut, si l'on ne veut pas que Dieu lui-même communique avec le fini et soit l'auteur du mal. Il ne le faut pas, si l'on veut que, par elles, le fini participe de l'infini et en vienne. Et si d'ailleurs elles sont finies, le problème qui se posait pour le monde se pose aussi pour elles. Philon, qui voulait maintenir l'origine divine du monde, mais l'origine seulement médiate, ne pouvait donc faire à la question, on le sent, de réponse précise. Aussi le voit-on constamment osciller, sur ce point, entre l'affirmative et la négative, sans qu'il soit possible de trouver chez lui une doctrine fixe. Suivant les besoins du système, les puissances divines se personnifient et prennent corps, ou bien s'évanouissent dans l'essence de Dieu : rien n'est défini dans leur état.

L'ensemble de ces puissances constitue le Verbe (λόγος) : il en est la source à la fois et la synthèse. Venu de « Celui qui dit », il est le principe des puissances créatrice et bienfaisante, royale et législative, mais il en est aussi la somme et la combinaison (σύνοδος, κρᾶσις). Dès lors, il offre comme elles un double aspect. Vis-à-vis de la création, il représente Dieu, dont il est l'image et la force active. Il est son nom, son ombre, son premier-né (υἱὸς πρωτόγονος, πρεσβύτατος θεοῦ), son image, son empreinte, sa copie (εἰκών, χαρακτήρ, ἀπεικόνισμα), par conséquent un autre Dieu, un second Dieu (ἕτερος θεός, δεύτερος θεός) ; il est la réflexion, la pen-

1. « L'homme étant disposé de telle sorte que souvent il pèche, Dieu a fait coopérer à sa création les puissances diverses, afin que, dans l'homme, ce qu'il y a de bien seul se rapportât à lui. Il n'était pas bienséant que dans l'âme de l'homme Dieu traçât le chemin au vice » (*De confusione linguarum*, 35).

sée projetée de Dieu (ἔννοια, διανόησις) ; il est le principe, l'ange le plus ancien, l'archange à nom multiple, le prophète, l'interprète de Dieu. Mais, d'autre part, le Verbe, vis-à-vis de Dieu, représente le monde et l'homme dont il est l'archétype et qui, par lui, se trouve participer de Dieu. Il est donc l'homme par excellence fait à l'image de Dieu (ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος) : « L'homme sensible a été créé à l'image d'un homme intelligible, incorporel, qui est le Verbe de Dieu [1]. » « Le monde intelligible est composé d'idées, paradigmes incorporels », et le Verbe est le soleil paradigme (ἥλιος παράδειγμα), l'archétype de la cause (ἀρχέτυπος τοῦ αἰτίου). Et de même que par le Verbe Dieu crée et gouverne le monde, de même le monde, par le Verbe, rend à Dieu ses devoirs et implore sa grâce : le Verbe est le grand-prêtre, le suppliant du monde (ἀρχιερεύς, ἱκέτης). Il n'est donc pas simplement un médiateur physique : il semble qu'il exerce une médiation religieuse et morale [2].

Ce verbe est-il personnel et distinct de Dieu? Pas plus que pour les Puissances divines, Philon ne répond ici clairement. Il semble affirmer et nier tour à tour, et la raison de ces incertitudes est toujours la même. Au fond le concept philonien du Logos est contradictoire. Il faut qu'un être soit Dieu ou créature, fini ou infini. Philon cherche entre ces deux extrêmes un moyen terme : il nous dit que le Verbe n'est « ni inengendré comme Dieu, ni engendré comme nous, mais quelque chose d'intermédiaire [3] » ; mais c'est là une

1. *Quaest. et solut. in Genes.*, I, 4.

2. « Le Logos sépare et unit à la fois Dieu et l'âme : il est, d'une part, une borne limite, une frontière entre le sensible et la divinité. D'autre part, en tant que prière et culte, il est auprès de Dieu notre supplication; comme grand prêtre, il prie pour le monde entier dont il est revêtu comme d'un habit » (Brehier, *op. cit.*, p. 104).

3. Οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς ὤν, οὔτε γεννητὸς ὡς ὑμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων (*Quis rerum divinarum haeres*, 12).

formule, une simple affirmation, l'expédient désespéré de la raison en face du mystère de la création, des relations du fini et de l'infini.

Il faut donc bien se garder de confondre le Verbe philonien avec le Verbe chrétien, le Verbe de saint Jean. Si l'appellation est identique, les concepts diffèrent. Jamais Philon n'a mis son Verbe en rapport avec le Messie; jamais il n'a eu ni n'aurait pu avoir l'idée de l'Incarnation. Son Verbe est avant tout une force démiurgique, cosmique, un être liturgique, vague, ce n'est pas un Dieu révélateur et rédempteur[1]. A plus forte raison ne doit-on pas chercher dans le Juif alexandrin l'idée de la Trinité chrétienne. Les textes où l'on a cru la voir — par exemple *De Abrahamo*, 24 — ont un tout autre sens que celui qu'on leur prête.

Dieu crée donc, d'après Philon, par son Verbe et ses Puissances. *Créer* n'est peut-être pas tout à fait le mot qui conviendrait, car il semble bien que Philon admette, coéternelle à Dieu, une matière première (ὕλη, οὐσία) informe, sans rien de positif ni de bon, source de l'imperfection et du mal. Dans cette matière Dieu introduit un élément divin, le νοῦς, la forme et la vie, dans la mesure dont chaque être est capable de la recevoir.

Le premier objet de cette création, ce sont les anges. Ils remplissent l'air. Les uns, dans les sphères supérieures, sont uniquement occupés du service de Dieu; d'autres, qui se trouvaient plus près de la terre, se sont unis à des corps et sont devenus les âmes des hommes. Les démons ne sont que de mauvaises âmes. Partici-

1. On trouve souvent dans Philon la distinction du λόγος ἐνδιάθετος et du λόγος προφορικός pour rendre le rapport de la pensée exprimée à la pensée intérieure, mais nulle part l'application n'en est faite au λόγος divin.

pant ainsi à ce que le corps a de grossier et de sensuel, les âmes se propagent, comme lui, par génération ; toutefois l'intelligence (νοῦς), « l'âme de l'âme », vient de Dieu. Philon, on le voit, admet la préexistence au moins des premières âmes, et la trichotomie.

Le corps, de même que la matière dont il est formé, est essentiellement mauvais : c'est la prison qui enferme l'esprit, le cadavre que celui-ci traîne avec soi (νεκροφοροῦσα). Par le seul fait de son contact avec l'âme, le corps la souille et la porte au péché. Personne, dans sa vie, n'évite ce péché, du moins s'il marche sans autre appui que soi (ἐξ ἑαυτοῦ). Philon ne semble pas cependant avoir une idée, au moins distincte, de la tache originelle.

Avec de pareilles vues, il ne pouvait être, en morale, que stoïcien : il l'est en effet. Bien vivre est le but de toute science et de toute étude : la morale est de toute la philosophie la partie la plus importante. Il faut donc renoncer au plaisir sensuel, mener une vie aussi simple et aussi austère que possible. Mais Philon n'a pas l'orgueil des stoïciens : il ne croit pas que l'homme puisse de lui-même pratiquer la vertu : c'est Dieu qui la donne et la fait croître en l'âme : être vertueux, c'est se rapprocher de Dieu. Et enfin — nous touchons ici au point culminant du système philonien — cette ascèse, cet exercice de l'âme, aussi bien que les études auxquelles elle se livre, n'ont qu'un but, la conduire graduellement à la contemplation directe de Dieu, à l'extase. Nous ne connaissons Dieu ordinairement que par ses œuvres, et dans les attributs dont ces œuvres offrent le reflet. L'extase nous affranchit des raisonnements, nous conduit par delà les attributs, plus haut que le Logos lui-même, jusqu'à l'essence divine dont nous saisissons l'ineffable unité. C'est la vision intuitive transportée, pour un instant, sur la terre.

On constate combien Philon s'éloigne ici de ce qui sera la conception chrétienne du salut. De rédemption, de satisfaction, il n'est pas question pour lui. L'extase n'est que le dernier effort de l'intelligence en quête de Dieu : c'est le partage d'une élite, des philosophes, des savants.

*
* *

Voilà dans quel milieu moral et religieux fut prêchée et se développa d'abord la doctrine chrétienne. Il n'était pas possible, nous l'avons dit, que ce milieu n'influât pas sur la façon dont les premières générations chrétiennes se représentèrent, et traduisirent elles-mêmes aux générations suivantes l'enseignement révélé. L'influence du judaïsme palestinien fut naturellement la première à s'exercer, puisque c'est en Palestine que fut fondée l'Église. Elle est sensible dans les synoptiques, dans certaines interprétations, certains procédés logiques de saint Paul, un peu faits pour nous dérouter : elle est sensible encore dans l'eschatologie chrétienne : le millénarisme n'est qu'un legs malheureux du judaïsme à Papias et à d'autres. Cette influence immédiate du judaïsme palestinien ne dépassa guère toutefois le début du IIe siècle. A ce moment le christianisme rompit définitivement avec lui : il avait, et depuis longtemps, atteint le monde gréco-romain, et s'adressait à des hommes qui avaient en tête autre chose que la Loi et ses commentaires. L'influence du judaïsme hellénique fut plus durable. Comme il était, en définitive, le pont qui reliait les deux civilisations, il servit au christianisme d'intermédiaire pour aborder le paganisme. Plus tard aussi, les procédés d'exégèse et les conceptions du judaïsme alexandrin déteignirent fortement sur la plus grande

école de théologie des trois premiers siècles, celle de Clément et d'Origène. Quant à l'hellénisme proprement dit, c'est par sa philosophie principalement et par tout l'ensemble de sa culture qu'il agit sur la doctrine chrétienne. A partir des apologistes surtout, on se mit à repenser en grec l'évangile palestinien, je veux dire que l'on jeta dans un moule grec, que l'on enferma dans les formes, dans les catégories de la pensée gréco-romaine la matière révélée ; que l'on se mit à la concevoir et à en raisonner suivant les manières de concevoir et de raisonner des Grecs. L'esprit grec était curieux : de nouvelles questions surgirent ; il aimait à définir, il voulait une exactitude rigoureuse : on se mit à définir, on visa à une rigoureuse acribie. Par une assimilation lente, ce qu'il y avait de largement humain, de profondément pensé ou de finement analysé dans la morale, dans la métaphysique grecque passa dans la doctrine évangélique pour en féconder et en relier les enseignements. Assurément tout ne fut pas sain dans cette influence de l'hellénisme, et le dogme chrétien dut, pour se conserver pur, livrer plus d'un combat. Mais, au demeurant et dans l'ensemble, rien ne fut plus heureux que cette action. Jamais le christianisme n'eût conquis le monde, et ne fût devenu une religion universelle, s'il ne s'était coulé dans la seule forme de pensée qui pût alors et qui puisse encore prétendre à l'universalité, la forme hellénique. Jamais il n'aurait supprimé, au point de vue religieux, la distinction des Grecs et des Barbares, des Juifs et des Gentils, s'il était resté juif d'allure, et s'il n'avait acquis, au contact du génie grec, une souplesse qui lui permît d'atteindre tous les esprits et toutes les âmes.

La grosse question est seulement de savoir dans quelle mesure la doctrine chrétienne primitive s'est

trouvée modifiée par son alliance avec la philosophie et la culture grecques, et si le contenu même de la révélation n'en a pas été altéré. Les dogmes, dans la forme nouvelle que leur a donnée la théologie en s'aidant de notions étrangères, sont-ils bien restés l'équivalent doctrinal de la prédication évangélique et apostolique qu'ils prétendent traduire : l'équivalent, dis-je, sans exclure les développements légitimes dont cette prédication contenait les germes? L'hellénisme s'est-il borné à fournir aux Pères et aux conciles des excitants et des moules pour leur pensée, des termes et des formules pour leur enseignement, ou bien a-t-il pénétré au cœur même de cet enseignement pour y introduire des notions inconciliables avec lui? Les chrétiens d'aujourd'hui, en un mot, croient-ils toujours en Jésus et en Paul, ou bien en Aristote et en Platon : sont-ils chrétiens ou grecs? C'est le problème que l'*histoire des dogmes* doit aider à résoudre, mais dont la solution par la seule histoire, on le comprend, demande infiniment de délicatesse d'analyse et de rectitude d'appréciation.

CHAPITRE II

LE PREMIER ÉTAT DU DOGME CHRÉTIEN. LA PRÉDICATION DE JÉSUS ET DES APOTRES [1].

Quelles qu'aient été les influences qui se sont exercées plus tard sur le développement de la doctrine chrétienne, ce développement est toujours parti de la prédication de Jésus-Christ et des apôtres. Cette prédication est la vraie source immédiate du dogme chrétien; c'est là que nous le trouvons en son premier état et dans sa forme native.

L'enseignement de Jésus-Christ et des apôtres nous est connu par le Nouveau Testament. Non pas que nous soyons assurés de posséder dans les écrits du Nouveau Testament tout cet enseignement. Œuvres d'édification et souvent de circonstance, ils n'ont pas la prétention d'être des exposés didactiques et complets de la doctrine du Maître et de ses disciples. La première et la seconde génération chrétiennes ont dû recevoir sur certains points des indications qui n'ont

1. C'est ce qu'on appelle improprement la « Théologie du Nouveau Testament ». On trouvera dans G.-B. Stevens, *The Theology of the New Testament*, p. 593, l'énumération des principaux travaux complets sur cette matière. Les plus connus et les plus récents sont ceux de B. Weiss, *Lehrbuch der biblischen Theol. des N. T.*, 7e édit., Berlin, 1903; J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentl. Theol.*, 2e édit., Leipzig, 1911; J. Bovon, *Théologie du Nouveau Testament*, 2e édit., Lausanne, 1902 et suiv.; Weinel, *Bibl. Theol. des N. T.;* et Stevens lui-même, *op. cit.*, Edinburgh, 1899.

point trouvé place dans nos livres canoniques. Des paroles ont été citées comme venant de Notre-Seigneur, que ces livres n'ont point rapportées. On en a çà et là relevé quelques-unes ; mais elles sont généralement trop peu importantes et d'ailleurs trop faiblement attestées pour qu'il soit nécessaire d'en tenir compte. Pratiquement, c'est avec le Nouveau Testament seul que nous devons reconstituer dans ce volume le dogme chrétien dans sa première forme.

Ici toutefois, des distinctions s'imposent déjà. Bien que l'antiquité, en effet, n'ait mis aucune différence d'autorité entre les enseignements de Jésus-Christ et ceux des apôtres, et que ceux-ci n'apparaissent que comme l'écho et la prolongation de ceux-là, il n'en est pas moins vrai qu'entre la prédication de Jésus-Christ et la fin de la période strictement apostolique il s'est écoulé de nombreuses années — deux tiers de siècle environ, — pendant lesquelles la doctrine du Maître a été soumise à la réflexion et a pu recevoir des développements importants. On a toujours admis qu'à l'enseignement personnel de Jésus les apôtres, organes eux-mêmes du Saint-Esprit, avaient pu apporter des compléments doctrinaux ou autres, le supposant comme base première et nécessaire et s'harmonisant d'ailleurs parfaitement avec lui [1]. La Révélation évangélique ne s'est close qu'à la mort du dernier apôtre ; et si donc nous voulons donner de son contenu un exposé historiquement fidèle, nous devons en distinguer, dans la mesure du possible, les manifestations

1. Cette observation est importante : elle va à rassurer les théologiens qui auraient des répugnances à admettre que l'enseignement apostolique a été, sur certains points, plus complet et plus étendu que celui de Jésus-Christ. Les apôtres ont expliqué l'enseignement du Maître ; ils ont développé et mis en relief ce que celui-ci n'avait fait qu'indiquer ou insinuer. Mais leurs explications étaient autorisées, comme les paroles qu'elles commentaient, et ont, pour nous, la même valeur. *Ioan.*, XVI, 13, 14.

successives, et ne point présenter pêle-mêle des éléments d'âge différent.

On peut compter cinq de ces manifestations : 1° L'enseignement personnel de Jésus-Christ ; — 2° L'enseignement des apôtres avant l'apparition de saint Paul ; — 3° L'enseignement de saint Paul ; — 4° Celui des apôtres après saint Paul ; — 5° Celui de saint Jean. Cette division est aisée à justifier, et sauf pour les parties 2 et 4 que l'on peut réunir dans un simple aperçu comme est le nôtre, elle s'impose. Nous allons donc la suivre.

§ 1. — L'enseignement personnel de Jésus-Christ d'après les Synoptiques.

C'est dans l'Evangile que se trouve rapporté l'enseignement personnel de Jésus-Christ. Les synoptiques nous en livrent la teneur ordinaire, et dans une rédaction qui en reproduit sans doute de plus près la forme première. Le quatrième évangile nous en a peut-être conservé certaines révélations plus profondes et, en toute hypothèse, a traduit déjà en une autre langue plus qu'il n'a rendu littéralement les discours du Maître. Ces deux sources cependant peuvent et doivent être utilisées si l'on veut aboutir à un exposé exact et complet [1]. On évitera seulement de mêler leurs

1. Deux questions se présentent ici que je ne saurais discuter, mais dans lesquelles, naturellement, je devais prendre parti. Premièrement, les discours rapportés par le quatrième évangile comme discours de Jésus-Christ peuvent-ils être considérés comme représentant, en définitive, sa prédication, et partant, peuvent-ils être utilisés pour exposer l'enseignement du Maître? Voir, pour la solution affirmative, J. Bovon, *Théologie du Nouv. Testam.*, I, 2e édit., p. 162 sqq.; F. Godet, *Commentaire sur l'évang. de saint Jean*, I, 4e édit., Neuchatel, 1902, p. 138 sqq.; Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles*, Paris, 1897, p. 125 sqq.; Stevens, *The Theology of the New Testam.*, p. 176 ; E. Jacquier, *Histoire des livres du N. T.*, IV, p. 229 et suiv. — Deuxièmement, dans les synop-

témoignages, car le ton et le point de vue en sont si différents qu'on aurait bien de la peine à les fondre en un tout harmonique[1].

L'idée centrale de l'enseignement de Jésus d'après les synoptiques, idée à laquelle on peut le ramener tout entier, est celle du *Royaume de Dieu*. Les Juifs connaissaient le mot[2], et depuis longtemps attendaient la chose. Jean-Baptiste avait annoncé que ce royaume n'était pas loin (Mt., III, 2) : Jésus déclare qu'avec lui il est venu ou du moins il s'est approché (ἔφθασεν, Mt., XII, 28).

Qu'est-ce que ce royaume? L'expression βασιλεία τοῦ θεοῦ, employée exclusivement par saint Marc et saint Luc, est équivalente à l'expression βασιλεία τῶν οὐρανῶν de saint Matthieu; mais elle serait mieux traduite par *règne* que par *royaume* de Dieu, car βασιλεία désigne originairement la domination même, le droit de direction que l'on exerce, et seulement par dérivation et secondairement le domaine où s'exerce ce pouvoir et les sujets qu'il atteint.

tiques eux-mêmes, tout en reconnaissant leur fidélité d'ensemble, n'y a-t-il pas lieu de faire un départ, et de distinguer ce qui vient réellement du Sauveur en personne de ce qu'un développement ultérieur — mais antérieur à leur rédaction — de l'enseignement apostolique ou de la pensée chrétienne lui a fait attribuer? Plusieurs auteurs récents ont en effet tenté d'opérer ce partage. Mais, à supposer même qu'il soit possible et légitime (ce qui est fort contestable), nous ne saurions l'entreprendre ici, et il ne conduirait en somme pour notre but à aucun résultat appréciable, puisque même les auteurs rationalistes admettent généralement que la doctrine transmise par les synoptiques est bien, sauf peut-être en quelques détails, la doctrine originale de Jésus. Voir là-dessus B. WEISS, *Lehrbuch der biblisch. Theol.*, §§ 10, 11; LAGRANGE, *Revue biblique*, 1903, p. 299, 300; ROSE, *Études sur les évangiles*, 2e édit., Paris, 1902.

1. Outre les ouvrages généraux signalés plus haut, voir la littérature spéciale dans STEVENS, *op. cit.*, p. 594, et BOVON, *op. cit.*, I, 389, note 1, et 402, note 3. On ajoutera P. BATIFFOL, *L'enseignement de Jésus d'après les évang. sygnopt.*, 7e éd., Paris, 1910. — (Mt. = saint Matthieu; Mc. = saint Marc, Lc. = saint Luc).

2. *Sapient.*, X, 10; *Ps. de Salom.*, XVII, 4.

Notons immédiatement que ce règne de Dieu, qui sera aussi — on le verra — celui de Jésus-Christ, ne doit rien avoir de politique et de terrestre. Jésus corrige ici la pensée juive et repousse la conception d'une domination temporelle, telle que ses contemporains l'attendaient. A César ce qui est à César, à Dieu ce qui est à Dieu (Mt., xxii, 15-22; Mc., xii, 13-17; Lc., xx, 21-26). Le Christ n'est pas juge des intérêts humains (Lc., xii, 14) : il n'est pas venu pour commander mais pour servir, et pour donner sa vie en rançon pour un grand nombre (Mt., xx, 28), pour sauver ce qui périssait (Mt., xviii, 11).

Le caractère spirituel du royaume de Dieu est encore accentué par ce fait que Jésus l'oppose non aux royaumes temporels, mais à celui de Satan. Le langage du Sauveur sur les anges et les démons est généralement conforme à ce que nous avons vu qu'étaient les croyances contemporaines. Les anges sont des créatures habitant le ciel, où ils voient Dieu, et à qui les convoitises charnelles sont inconnues (Mt., xviii, 10; Mc., xii, 25). Supérieurs aux hommes, mais inférieurs au Fils qu'ils accompagnent, qu'ils servent et dont ils dépendent (Mt., iv, 11; xvi, 27; xxvi, 53; Mc., xiii, 32), ils seront, au jour du jugement, les exécuteurs de la justice divine (Mt., xiii, 49); en attendant, plusieurs sont les anges des petits enfants (Mt., xviii, 10). Mais, à côté de ces bons anges, il en est de mauvais, le diable et ses anges (Mt., xxv, 41). Ce sont des esprits (Lc., x, 20), mais des esprits immondes (Mt., xii, 43; Lc., xi, 24), dont les uns sont plus méchants que les autres, qui s'efforcent de perdre les hommes, et qui, chassés, habitent dans les déserts jusqu'à ce qu'ils soient en force pour une nouvelle invasion (Mt., xii, 43-45; Lc., xi, 24-26). Jésus leur parle, les expulse par sa parole (Mt., viii, 32; Mc., i, 25) et donne à ses

disciples le pouvoir d'en faire autant (Mt., x, 8). Il distingue nettement cette expulsion des démons des cures miraculeuses de malades qu'il accomplit et que ses disciples accompliront (Mt., x, 8; Lc., XIII, 32).

Or, ces esprits ont un chef, ὁ σατανᾶς, l'adversaire, ὁ διάβολος, le calomniateur, qui les représente tous (Mt., XII, 26; Mc., IV, 15; Lc., x, 18), et que Jésus semble identifier avec Beelzeboul (Mt., XII, 24-27; Lc., XI, 18, 19). Satan est le prince d'un royaume (Mt., XII, 26; Lc., XI, 18) qui s'oppose précisément au royaume de Dieu. Il est par excellence l'ennemi, ὁ ἐχθρός (Lc., x, 19) : c'est lui qui sème l'ivraie dans le champ du père de famille (Mt., XIII, 39), qui enlève la bonne semence des âmes en qui elle est tombée (Lc., VIII, 12), qui s'efforce d'ébranler les apôtres, ministres du royaume (Lc., XXII, 31). Aussi, entre le diable et ses anges, d'un côté, et le Sauveur, de l'autre, la lutte est-elle incessante, et Jésus donne précisément le fait qu'il chasse les démons en la vertu de Dieu comme la preuve que le règne de Dieu est venu (Mt., XII, 28; Lc., XI, 20).

Si donc la prédication de Jésus-Christ n'exclut pas l'idée eschatologique d'un règne de Dieu par la justice et la vérité sur une terre renouvelée à la fin des temps, elle exclut du moins la conception étroite et humaine que s'en faisaient les Juifs. Le caractère indiqué du nouveau royaume est celui d'un royaume spirituel. Examinons-en de plus près chaque élément.

Le roi de ce royaume évidemment c'est Dieu, puisqu'il s'agit de la βασιλεία τοῦ θεοῦ (Mt., VI, 9-10; XIII, 43; XXVI, 29). Or Dieu, dans l'enseignement de Jésus, ce n'est plus seulement Dieu, c'est *le Père,* son Père à lui (Mt., XI, 17), le Père de ses disciples (Mt., v, 16 45; VI, 1, 4, 6, etc.), de tous les sujets du royaume, dont la bonté s'étend même sur les ingrats et les méchants (Mt., v, 45). Bien que cette paternité de Dieu ne fût

pas inconnue de l'Ancien Testament, elle prend dans la bouche de Jésus une signification plus intime, plus douce. — Mais, en dehors de Dieu, le royaume des cieux comporte un autre roi, Jésus lui-même (Mt., xxv, 31, 34, 40; Lc., xxiii, 2, 3). Qu'est-ce que ce roi, et quelle idée Jésus nous donne-t-il de sa propre personne?

Il se présente comme le Messie, ὁ χριστός : c'est un titre que d'autres lui donnent, mais qu'en deux occasions du moins il accepte positivement (Mt., xvi, 16, 17; Mc., xiv, 61, 62). Toute sa conduite d'ailleurs parle en ce sens. Il n'ignore pas que, dans la pensée des Juifs, le royaume de Dieu doit paraître avec le Messie (Mc., xi, 10), et il déclare qu'avec lui, Jésus, ce royaume est venu (Mt., xii, 28; Lc., xi, 20). Quand Jean-Baptiste lui envoie demander s'il est *Celui qui doit venir,* il fait observer pour toute réponse qu'il opère les signes annoncés par les prophètes pour la venue du Messie (Mt., xi, 3-5; Lc., vii, 19-23; cf. Isaïe, xxxv, 5, 6). La conscience messianique de Jésus ne fait aucun doute.

Deux titres traduisent encore cette messianité dans les synoptiques. C'est le titre de *Fils de l'homme* que Jésus adopte presque constamment pour se désigner lui-même[1], titre équivalant pour lui à celui de Messie, mais qui gaze l'idée du triomphe temporel attachée à cette dernière appellation, et qui accentue, au contraire, la communauté d'origine du Sauveur avec les hommes, sa faiblesse apparente, sa mission de souffrances et d'expiation, condition nécessaire de sa glorification future.

C'est ensuite le titre de *Fils de Dieu* (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ). Le sens messianique de cette appellation n'est pas douteux dans la bouche des Juifs et des disciples (Mt.,

1. On le trouve 31 fois dans saint Matthieu, 18 fois dans saint Marc, 26 fois dans saint Luc.

xiv, 33; xvi, 16; xxvi, 63; xxvii, 40; Mc., xiv, 61; Lc., xxii, 70), et probablement aussi dans celle des démons (Mt., viii, 29, etc.; Lc., iv, 3, 6). Bien que Jésus ne se soit jamais donné à lui-même le nom entier, il l'a accepté cependant (Mt., xvi, 16, 17; xxvi, 63, 64; Mc., xiv, 61, 62; Lc., xxii, 70), et s'est deux fois au moins — d'après les synoptiques — désigné comme « le Fils », ὁ υἱός (Mt., xi, 27; Mc., xiii, 32; Lc., x, 22). Surtout, il a constamment appelé Dieu son Père (Mt., xi, 25-27; Mc., viii, 38; Lc., xxiii, 34, etc.). Mais ici une question se présente. Jésus entend-il, par ce terme, exprimer simplement sa messianité, marquer une filiation morale, la relation particulière d'amour qui existe entre lui, Messie, et Dieu, filiation de même nature, bien que d'un degré supérieur, que celle qui existe entre Dieu et les disciples; ou bien étend-il plus loin et plus haut la portée de cette appellation, et s'attribue-t-il en l'adoptant une vraie filiation divine au sens métaphysique du mot, par conséquent une nature supérieure à l'essence créée?

Pour un problème si considérable, *les synoptiques seuls* ne nous fournissent peut-être pas les éléments d'une solution adéquate et absolue. De sérieux indices cependant démontrent que la prédication de Jésus, *telle qu'ils l'exposent*, si elle ne comprenait pas l'affirmation explicite de sa divinité, l'insinuait cependant et en anticipait, pour ainsi dire, la pleine révélation. Ainsi, entre le Fils qu'il est et les hommes, Jésus-Christ met les anges (Mc., xiii, 32); dans ce rapport de filiation qu'il établit entre le Père et lui, il s'isole de ses disciples et du reste du monde : il dit « mon Père » et « votre Père », mais non « notre Père »; il est le fils, l'héritier naturel du maître de la vigne (ὁ κληρονόμος), les prophètes et les autres envoyés de Dieu n'étaient que des serviteurs (Mc., xii, 1-12); entre le Père et lui

il existe une relation absolument unique et transcendante de réciprocité et d'égalité : personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et ceux à qui le Fils l'a révélé (Mt., xi, 27; Lc., x, 22) : enfin l'énigme proposée par Jésus aux Pharisiens à propos du Christ, fils et pourtant seigneur de David, n'est pas soluble autrement qu'en admettant que, pour lui, le Christ doit être d'une nature supérieure à celle de David (Mt., xxii, 41-46; Mc., xii, 35-37; Lc., xx, 41-44).

Jésus s'annonce donc comme le Messie, le Fils de Dieu, le fondateur du royaume. Sa mission est de chercher et de sauver ce qui avait péri (Lc., xix, 10), de donner sa vie comme rançon (λύτρον) pour un grand nombre (Mt., xx, 28; Mc., x, 45). Il faut qu'il souffre beaucoup, qu'il soit rejeté des prêtres et des scribes, qu'il meure et qu'il ressuscite (Mc., viii, 31). Il a un baptême dont il doit être baptisé (Lc., xii, 50). Son sang est le sang de la nouvelle alliance, qui est répandu pour plusieurs pour la rémission des péchés (Mt., xxvi, 28; Mc., xiv, 24; Lc., xxii, 20). Jésus donne ainsi à sa mort une signification de salut : elle est le moyen de notre rédemption, l'acte qui opère notre délivrance.

Or, à cette délivrance, à son royaume le Sauveur appelle tous les hommes. Bien que son ministère personnel doive se borner aux brebis perdues d'Israël (Mt., xv, 24), il l'étend cependant, à l'occasion, à d'autres qu'à elles (Mt., viii, 5-13; xv, 28), et bien qu'il déclare que l'évangélisation doit commencer par les Juifs (Mt., x, 5, 6), il déclare aussi que beaucoup viendront de l'Orient et de l'Occident qui se reposeront avec les patriarches dans le royaume des cieux (Mt., viii, 11). Les disciples sont le sel de la terre, la lumière du monde (Mt., v, 13, 14); le champ ensemencé du père de fa-

mille est le monde (Mt., XIII, 38); les apôtres doivent évangéliser toutes les nations (Mt., XXVIII, 19), toute créature (Mc., XVI, 15); la bonne nouvelle doit être, avant la consommation, répandue dans tout l'univers, en témoignage à tous les peuples (Mt., XXIV, 14; Mc., XIII, 10): Jésus est universaliste.

Mais, cependant, si tous les hommes sont appelés à faire partie du royaume de Dieu, ils n'y entrent et surtout ils n'y appartiennent pleinement que moyennant certaines conditions. Entre ces conditions il faut mettre la pénitence, le changement de cœur (μετάνοια, Mt., IV, 17; Mc., I, 15; Lc., V, 32), car les hommes sont pécheurs (Mt., VI, 12; Lc., XIII, 1-5); puis la foi (πίστις), on doit croire au message divin (Mc., I, 15; XVI, 16; Lc., XVIII, 8), et avoir le courage de le confesser (Mc., VIII, 38; IX, 26); il faut mettre aussi l'adhésion à la personne de Jésus-Christ, car il n'est pas seulement un docteur qui enseigne, il est un médiateur en qui l'on est sauvé (Mt., VII, 22, 23; X, 32-39; XXV, 40, 45). Ajoutons-y la fidélité à faire la volonté du Père céleste (Mt., VII, 21), l'humilité, la docilité simple comme celle des petits enfants à qui il est nécessaire de ressembler (Mt., XVIII, 3, 4; XIX, 15; Mc., X, 14, 15; Lc., XVIII, 16, 17). C'est aux pauvres en esprit, aux doux, à ceux qui pleurent, aux miséricordieux, aux purs, aux pacifiques, aux persécutés du monde pour le bon droit qu'appartient le royaume des cieux (Mt., V, 3-12). C'est aux violents aussi, c'est-à-dire aux énergiques et aux résolus, car il veut être emporté de haute lutte (Mt., XI, 12). Et enfin, condition qui résume les autres, la justice (δικαιοσύνη, Mt., V, 6, 20), qui comprend d'une manière générale l'accomplissement de tous les devoirs envers Dieu, envers le prochain et envers soi-même.

Quant à l'ancienne Loi, Jésus semble en donner parfois l'observation comme nécessaire, et maintenir inté-

gralement le mosaïsme (Mt., v, 17-19, 23, 24; xxiii, 2, 3, 23; xxiv, 20). Il est clair cependant qu'il en spiritualise l'accomplissement et en rend l'interprétation plus libre (Mt., xii, 1-5, 8, 10-13; xxiii, 26; Lc., xiii, 15, 16); qu'il met bien au-dessus des œuvres extérieures les dispositions intimes de l'âme et la pratique des vertus (Mt., xii, 7; xxiii, 23); qu'il regarde enfin cette Loi comme précaire et caduque en bien des points. Il n'accepte pas certaines souillures qu'elle décrétait (Mt., xv, 11, 17-20); au dispositif du talion il oppose le précepte du pardon des injures (Mt., v, 38-41), condamne le divorce permis par Moyse (Mt., v, 31, 32; xix, 3-9; Mc., x, 2-12), déclare qu'à Jean-Baptiste s'arrêtent la Loi et les Prophètes (Lc., xvi, 16), se donne lui-même comme plus grand que le temple (Mt., xii, 6), et annonce la destruction de ce temple (Mc., xiii, 2) dont la ruine ne peut qu'entraîner bien des changements dans les cérémonies rituelles.

A ces anciennes prescriptions, Jésus, dans la vie chrétienne, substitue par un rappel vigoureux (car il était déjà dans la Loi) le grand commandement de l'amour de Dieu et des hommes (Mt., xxii, 37-40). La mesure de la charité, ce sont les sacrifices qu'elle nous inspire (Mt., v, 45, 46; Lc., xiv, 12-14), et c'est pourquoi elle ne doit pas nous faire aimer seulement nos frères (Mt., v, 22-24), mais aussi nos ennemis et nos persécuteurs, à l'imitation du Père céleste qui fait luire son soleil sur les bons et les méchants (Mt., v, 44, 45). Elle nous fait les secourir (Lc., x, 30-37), leur pardonner (Mt., xviii, 21, 22), supporter leurs injures (Mt., v, 39), consentir à leurs plus déraisonnables demandes (Mt., v, 40, 41). C'est à cette condition que les enfants du royaume seront parfaits comme Dieu même (Mt., v, 48).

Ajoutons à cela l'exhortation à la prière persévérante (Lc., xviii, 1), des insinuations discrètes sur la supé-

riorité du célibat et de la chasteté (Mt., xix, 12), sur le mérite de la pauvreté volontaire et sa nécessité pour la perfection (Mt., xix, 21, 23), sur la séparation de la famille et des proches (Mt., xix, 27-30; Lc., xiv, 26), et l'on aura quelque idée bien incomplète de la morale qu'a prêchée Jésus-Christ.

En la pratiquant, on devient sujet du royaume de Dieu, on le *reçoit* (Mc., x, 15) d'une façon plus ou moins complète, suivant qu'on la pratique plus ou moins complètement. Jésus, en effet, n'envisage pas le royaume de Dieu exclusivement sous sa signification eschatologique, comme un état qui s'établira à la fin des temps; il l'annonce comme s'établissant dès ici-bas dans le monde (Lc., xvii, 20-21) et dans le cœur de chaque croyant en particulier. Le mot a dans sa bouche à la fois un sens eschatologique, un sens actuel et un sens individuel et intime. Au premier sens et dans sa consommation, le royaume de Dieu ne doit comprendre que des justes (Mt., xiii, 43; xxv, 34, 41); dans le second sens et en tant qu'existant sur la terre, il contient un mélange de bons et de mauvais, et de bons et de mauvais à des degrés divers (Mt., xiii, 19-30, 37-43, 47-50; xxv, 1-13, 31-46); au troisième sens, ceux-là seulement le reçoivent et le possèdent en eux qui en réalisent les conditions (Mc., xii, 34).

Or ceci nous amène à une nouvelle question. Ces membres du royaume de Dieu sur la terre, quel que soit du reste leur état intérieur, vivront-ils, au point de vue religieux, isolés les uns des autres et reliés à Dieu seul, ou formeront-ils une société? Jésus veut qu'ils forment une société : la βασιλεία τοῦ θεοῦ sera une ἐκκλησία (Mt., xvi, 18; xviii, 17). Jésus en crée le noyau en constituant le collège apostolique. Cette église est établie inébranlable sur Pierre comme sur son fondement. A lui sont données les clefs du royaume : il lie

et délie sur la terre, et ses décisions sont ratifiées dans le ciel (Mt., xvi, 18, 19). Les apôtres reçoivent un pouvoir analogue (Mt., xviii, 18) : ils enseigneront, baptiseront, et on les écoutera comme Jésus lui-même (Mt., xxviii, 19; Lc., x, 16). Cette situation doctrinale s'harmonise très bien avec la modestie recommandée aux maîtres et l'obligation de servir, posée comme devoir fondamental de quiconque détient l'autorité (Mt., xxiii, 8-10; xx, 25-27).

Les apôtres donneront le baptême au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit (Mt., xxviii, 19); ce baptême est nécessaire au salut (Mc., xvi, 16). A côté de ce rite se place le repas eucharistique. Jésus donne aux apôtres sa chair à manger et son sang à boire, en leur recommandant de répéter ceci en mémoire de lui (Mt., xxvi, 26-29; Mc., xiv, 22-24; Lc., xxii, 17-20).

C'est dans la formule du baptême que nous apparaît plus clairement dans l'enseignement de Jésus-Christ — si l'on s'en tient aux synoptiques — la personne du Saint-Esprit. Elle ne reçoit, en dehors de là, qu'un relief à peine supérieur à celui que lui donne l'Ancien Testament (voyez cependant Mt., xii, 32; Mc., xiii, 11; Lc., xii, 10, 12).

Voilà donc, largement tracées, les conditions du royaume de Dieu sur la terre. Mais ce royaume n'est lui-même que la préparation du royaume futur et définitif qui s'établira à la fin du monde. C'est vers cet avenir que regardaient toujours, avec un espoir mêlé de terreur, les Juifs contemporains de Jésus-Christ. Quel était son enseignement à lui, sur ce point capital?

Il ne diffère pas, en somme, sensiblement des doctrines ambiantes, si l'on retranche de celles-ci l'idée d'une domination temporelle et temporaire du Messie, et si l'on en modifie le caractère matérialiste et étroit.

Jésus enseigne, immédiatement après la mort, une rétribution au moins provisoire pour les justes et les méchants. Dans la parabole du mauvais riche (Lc., xvi, 19-31), celui-ci descend dans l'hadès (ἐν τῷ ᾅδῃ), tandis que Lazare repose dans le sein d'Abraham. Le premier souffre du feu et de la soif qui le dévore : le second est dans la joie. Entre eux règne un gouffre infranchissable qui ne les empêche cependant pas absolument de se voir et de s'entendre. Quant au *paradis* que Jésus promet au bon larron (Lc., xxiii, 43), il exprime, sous une autre forme, la félicité de l'autre vie.

Mais, si le Sauveur est fort réservé sur l'état des hommes immédiatement après la mort, en revanche il s'est expliqué sur ce qui attend le monde au dernier jour.

La catastrophe finale sera précédée de signes avant-coureurs, l'ἀρχὴ ὠδινῶν (Mt., xxiv, 6-14; Mc., xiii, 7-13; Lc., xxi, 9-19) : il y aura des guerres, des pestes, des famines, des tremblements de terre; les disciples seront haïs, persécutés, trahis, battus et mis à mort. Puis viendra la θλίψις μεγάλη, la grande tribulation (Mt., xxiv, 15-28; Mc., xiii, 14-23; Lc., xxi, 20-24); on verra l'abomination de la désolation dans le lieu saint; les maux seront tels qu'il n'y en eut jamais de semblables depuis le commencement du monde. Enfin éclatera la crise dernière (τὸ τέλος, Mt., xxiv, 29-31; Mc., xiii, 24-27; Lc., xxi, 25-28) : le soleil s'obscurcira, la lune ne donnera plus de lumière, les étoiles tomberont, les vertus du ciel seront ébranlées, et subitement, comme la foudre (Mt., xxiv, 27), le Fils de l'homme apparaîtra sur les nuées, plein de gloire et de majesté (cf. Mt., xxvi, 64; Mc., xiv, 62; Lc., xxii, 69). Il enverra ses anges avec des trompettes rassembler non seulement les justes, mais généralement l'universalité des peuples (Mt., xxv, 32). Tous les morts res-

susciteront (cf. Mt., v, 29, 30; x, 28; xxii, 23-33; Mc., xii, 18-27; Lc., xiv, 14; xx, 27-40), et le jugement commencera; jugement présidé par le Fils de l'homme lui-même (Mt., xxv, 32, 33; xvi, 17), qui atteindra chaque homme en particulier (Mt., xvi, 27; xxii, 1-14), pour s'étendre à toutes ses œuvres (Mt., xiii, 41; xxv, 35-45).

C'est sur ses œuvres en effet que chacun sera jugé, et non sur sa nationalité ou son extérieur religieux (Mt., xxv, 34-45; vii, 21-27; viii, 11, 12; Lc., xiii, 25-30). La sentence sera infiniment consolante pour les justes. Semblables aux anges (Mt., xxii, 30; Mc., xii, 25; Lc., xx, 36), ils vivront de la vie éternelle (Mt., xxv, 46; Lc., xx, 36), dans la contemplation de Dieu (Mt., v, 8). Leur état est comparé à un festin de noces (Mt., xxii, 2-14; xxv, 10) : les élus sont couchés sur des lits de repos avec les patriarches (Mt., viii, 11), ou encore sont assis sur des trônes (Mt., xix, 28; Lc., xxii, 30); ils resplendissent comme des soleils (Mt., xiii, 43). Leur félicité cependant a un caractère nettement spirituel. Le mot capital ici est *vie éternelle* (Mt., xx, 46; Mc., x, 17; Lc., x, 24) souvent employé comme équivalent de possession complète du royaume de Dieu (Mt., xxv, 34, 46). Nulle part il n'est supposé que l'expression « éternelle » ne doive pas être entendue au sens strict : au contraire, Jésus dit positivement que les justes ne pourront plus mourir (Lc., xx, 36).

En revanche, le sort des méchants sera terrible : c'est l'ἀπώλεια opposée à la vie (Mt., vii, 13, 14). On pourrait y voir la destruction, mais autre est la pensée de Jésus. Les méchants rejetés de lui (Mt., xxv, 41; Lc., xiii, 27) seront précipités dans la géhenne, γεέννα (Mt., v, 22, 29, 30; Mc., ix, 42, 46), dans une géhenne de feu (Mt., v, 22), dans le feu éternel (Mt., xxv, 41;

Mc., IX, 42), dans un lieu de ténèbres cependant où il y aura des pleurs et des grincements de dents (Mt., VIII, 12; XXV, 30; Lc., XIII, 28). Là ils souffriront éternellement : leur feu ne s'éteindra point, leur ver ne mourra point (Mt., XXV, 41, 46; Mc., IX, 42-47).

Quel sera le rapport du châtiment ou de la récompense aux œuvres qui les ont mérités? Le châtiment sera proportionné à la malice de chaque coupable suivant ses dispositions et ses lumières (Mt., XI, 22-24; XII, 41, 42; Lc., XII, 47, 48), car il sera plus demandé à qui aura plus reçu. Quant à la récompense, elle est quelquefois représentée comme égale pour tous et comme une grâce (Mt., XXV, 14-23; XX, 1-16), mais d'autres fois aussi comme proportionnelle aux mérites (Lc., XIX, 12-19). Cette contradiction n'est pas insoluble si l'on remarque, d'une part, que la récompense est elle-même d'un si haut prix qu'elle surpasse l'exigence des mérites et est véritablement gratuite (cf. Lc., VI, 38) et, d'autre part, qu'en raison de son excellence même, toutes les nuances de mérite semblent disparaître devant elle. Ces nuances cependant ne sont point effacées, et un ordre existera entre les sujets du royaume des cieux (Mt., V, 19).

Reste la question du jour et de l'heure de la fin du monde. On n'ignore pas combien il est difficile de tirer des synoptiques une idée claire de l'enseignement de Jésus sur ce point. Les contemporains, nous l'avons vu, rattachaient la crise eschatologique à la venue du Messie, et il est avéré que, pendant un certain temps, les disciples et les premiers chrétiens attendirent comme prochain le second avènement (la *parousie*) du Christ. Quant au Sauveur lui-même, tantôt il paraît l'annoncer comme imminent (Mt., X, 23; XVI, 27, 28; XXIV, 34; Mc., VIII, 39; XIII, 30; Lc., IX, 26, 27; XXI, 32); tantôt, au contraire, indéfiniment le retarder. En

ce dernier sens semblent dirigés les paraboles (Mt., xiii, 31, 32; xxiv, 48-50; xxv, 5-14) et aussi quelquefois le discours direct : la fin ne doit venir que lorsque l'Évangile aura été prêché dans le monde entier (Mt., xxiv, 14; Mc., xiii, 10). On a émis, pour expliquer ces oppositions, diverses hypothèses qu'il serait trop long d'examiner ici[1]. Ce qui est clair, c'est que Jésus n'a voulu renseigner ni ses apôtres ni nous sur le moment de sa parousie (Mt., xxiv, 36; Mc., xiii, 32). Il a annoncé seulement qu'elle nous surprendrait (Lc., xii, 40), et c'est pourquoi nous devons veiller : *Vigilate* (Mt., xxiv, 42, 44; xxv, 13; Lc., xii, 37-40).

§ 2. — L'enseignement de Jésus-Christ d'après saint Jean.

Ouvrons maintenant le quatrième évangile. L'idée et le nom du royaume de Dieu n'en sont pas absents (iii, 3, 5), mais on ne les trouve que rarement, et c'est une autre forme d'idée, une autre terminologie qui s'offre à nous. Le royaume de Dieu a fait place à la vie, à la vie éternelle qui nous est apportée. Dans les synoptiques, Jésus avait parlé surtout de son ministère et de nous : ici, il parle beaucoup de lui-même et de ses rapports avec son Père; dans les synoptiques, il avait si peu accentué l'idée de sa médiation, qu'on a pu nier qu'on l'y trouvât : ici, on la rencontre à chaque pas; et enfin la doctrine du Saint-Esprit prend tout à

1. La meilleure est peut-être celle qui voit dans le *royaume de Dieu* un concept complexe, marquant à la fois une *ère de justice* et une *ère de bonheur*. Comme ère de justice, le royaume de Dieu a été en effet annoncé par Jésus-Christ comme tout proche et venu avec lui; comme ère de bonheur, il ne devait apparaître complet qu'après de longs siècles. Cette distinction n'a pas d'abord été saisie clairement par les premiers chrétiens : l'expérience devait les en instruire.

coup un développement considérable, tandis que le drame eschatologique disparaît devant une conception plus intime et plus spiritualiste du jugement divin.

« Dieu est esprit, et c'est en esprit et en vérité qu'il le faut adorer » (iv, 24). Cette première parole brise le particularisme juif, et insinue déjà la direction du nouvel enseignement. « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle » (ii, 16). L'amour de Dieu pour les hommes a quelque chose de plus passionné, de plus personnel que ce que nous avons trouvé jusqu'ici. Dieu est Père, mais avant tout Père de Jésus-Christ, et c'est en le sacrifiant qu'il témoigne qu'il est aussi le nôtre.

Si, dans les synoptiques, en effet, Jésus se met à part de ses disciples dans ses rapports avec le Père, cette attitude est encore bien plus marquée en saint Jean. Il se déclare le Fils de Dieu (v, 28; ix, 35-37, etc.), le Fils par excellence (iii, 16, 35; v, 19-22, etc.); il y a, par distinction de tout le reste, *le Père* et *le Fils* (iii, 35, 36; v, 19-22). Entre ce Père et ce Fils les relations sont intimes : le Père est la source de l'être et de l'action du Fils (v, 19, 26); il fait les œuvres dans le Fils; le Père et le Fils se connaissent (x, 15; cf. viii, 55), s'aiment réciproquement (v, 20; xiv, 31; xv, 9); ils demeurent l'un dans l'autre (viii, 29; xiv, 10, 11), ils ne sont qu'un, ἕν (x, 30; xvii, 11, 21, 22). Ce qui est à l'un est aussi à l'autre (xvii, 10), et, comme le Père a la vie en lui-même, il a donné au Fils d'avoir également la vie en soi (v, 26). Aussi voir ou rejeter le Fils, c'est voir ou rejeter le Père (viii, 19; xiv, 9; xv, 21-24) : on leur doit rendre honneur semblable (v, 23).

Le Fils cependant préexistait à son apparition dans le monde : Jésus était avant Abraham (viii, 58), il était

glorifié auprès du Père avant que le monde existât (xvii, 5); c'est du ciel qu'il vient et au ciel qu'il retourne (vi, 62; cf. 33, 51) : car le Père, qui est plus grand que lui (xiv, 28), l'a envoyé dans le monde (iii, 16) pour y remplir une mission (v, 36; xiv, 31; xv, 10, etc.), pour y parler, pour y juger, pour y agir aussi en son nom (viii, 26; x, 32, 37).

Toutefois l'objet propre de la mission de Jésus n'est pas de juger le monde, mais de le sauver (iii, 17; cf. iv, 42), de lui donner la vie éternelle : c'est l'idée qui revient constamment (iii, 16, 36; iv, 14, etc.). Jésus est la vie (xiv, 6), et il vient pour nous la communiquer abondamment (x, 10). Il est la lumière aussi et il vient pour éclairer le monde (iii, 19; viii, 12; xii, 46), pour lui faire connaître Dieu, car connaître Dieu et son Fils Jésus-Christ, c'est la vie éternelle (xvii, 2, 3). A ce ministère de doctrine s'ajoute un ministère de souffrance obscurément annoncé. Jésus doit donner sa chair pour la vie du monde (vi, 51); il est le bon pasteur qui meurt pour son troupeau (x, 11, 18) : c'est l'ordre du Père (x, 18).

Comment recevoir cette lumière, communier à cette vie, profiter de cette rédemption qui nous sont offertes? En nous attachant à la personne de Jésus, en ne faisant qu'un avec lui. Jésus est uni au Père, nous devons être unis à Jésus pour être unis à Dieu : c'est toute l'économie du salut. Il est la lumière qui conduit à la vie (viii, 12; xii, 46), la porte du bercail par où il faut passer (x, 7, 9), le bon pasteur dont il faut être la brebis (x, 11, 14), bien plus le cep dont nous sommes les branches, de qui seul nous pouvons recevoir la sève surnaturelle, en qui seul nous pouvons porter des fruits (xv, 1-7). D'où la nécessité pour nous de demeurer dans son amour comme il demeure dans l'amour de son Père (xv, 7-10). Après cela, les autres

conditions du salut sont celles à peu près que l'on trouve chez les synoptiques : renaître de l'eau et de l'Esprit (III, 3-7), croire en la parole du Sauveur (III, 16; V, 24; VI, 40-47), manger sa chair et boire son sang (VI, 52, 59).

Semblable également est l'idée qui nous est donnée de l'Église et de son organisation (XIII, 20; XVII, 18; XX, 23; XXI, 15-17); mais une doctrine qui se trouve puissamment mise en lumière à cette occasion est celle du Saint-Esprit. Il est nettement distingué du Père et du Fils (XIV, 16, 26; XVI, 7, 13-15) : il procède (ἐκπορεύεται) du premier (XV, 26), mais il reçoit (λαμβάνει) du second (XVI, 14, 15) ce qu'il dira et annoncera aux apôtres (XVI, 13, 14; XIV, 26); et cela parce que tout ce qui est au Père est aussi au Fils (XVI, 15). L'un et l'autre l'envoient (XIV, 16, 26; XV, 26; XVI, 7), mais il n'en est pas séparé, car le Père et le Fils l'accompagnent dans sa descente dans les fidèles (XIV, 23). C'est l'Esprit de vérité (XIV, 16, 17; XV, 26, etc.), dont le rôle est de rendre témoignage à Jésus-Christ, c'est-à-dire de confirmer intérieurement son enseignement (XV, 26), d'en donner aux apôtres la pleine intelligence, et s'il le faut, l'explication nécessaire (XIV, 26; XVI, 13). Avec ces apôtres il restera éternellement (XIV, 16, 17) : en revanche le monde ne peut le recevoir (XIV, 17), et il témoigne contre le monde (XVI, 8-11), car ce monde, à qui le Christ est étranger (VIII, 23; XVIII, 36), hait Jésus-Christ et son Église (XV, 18-23), et le Sauveur n'a pas prié pour lui (XVII, 9).

Bien que tous les hommes en effet soient, en principe, appelés à devenir les enfants de Dieu (X, 16; XI, 52; XII, 32), tous ne répondent pas à son appel. Cette infidélité était prédite (XII, 37-40); elle est la conséquence des conseils divins, car nul ne vient à Jésus s'il n'est tiré par le Père (VI, 44), et celui-ci n'a donné à

son Fils qu'un certain nombre d'hommes (xvii, 6) ; elle est la conséquence aussi de la malice humaine. On repousse la lumière parce qu'on veut mal agir (iii, 19-21), parce qu'on veut faire sa propre volonté et se confier en soi-même (vii, 17, 18; ix, 41).

Ce rejet de la lumière amène le jugement. Le Sauveur maintient à ce mot son sens originel : c'est un triage, une ségrégation : « En ceci consiste le jugement que la lumière étant venue dans le monde, les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises » (iii, 19). Ainsi, le jugement commence dès l'instant que l'on refuse de recevoir Jésus-Christ. Celui qui ne croit pas est déjà jugé par son incrédulité même (iii, 18) : il n'a pas besoin d'un juge extérieur; son endurcissement et la parole qu'il a méprisée suffiront à faire éclater au dernier jour l'état de séparation où il s'est mis (xii, 48). En ce sens, celui qui croit n'est pas jugé (iii, 18; v, 24). Et ainsi il est vrai que Jésus n'est pas venu pour juger (iii, 17; xii, 47 ; cf. viii, 15), parce que les méchants se jugent, se ségrègent eux-mêmes : et d'autre part il est vrai qu'il est venu pour juger, parce que son avènement a été l'occasion du triage qui s'est opéré entre ceux qui veulent et ceux qui ne veulent pas voir (ix, 39).

Ce premier jugement intérieur et caché n'empêche pas qu'il ne doive y en avoir un autre, général et éclatant, présidé par le Fils, à la fin du monde. A sa voix tous ressusciteront, les bons pour la vie, les méchants pour le jugement (v, 28, 29). Cette résurrection des bons paraît être spécialement due à l'influence de Jésus-Christ (vi, 39, 40, 44), à ce qu'ils auront mangé sa chair et bu son sang (vi, 54). Quant au sort des uns et des autres, il ne sera en définitive que le développement goûté et ressenti de ce qui était déjà ici-bas : pour les justes l'épanouissement de la vie qu'ils possédaient

en vertu de leur union avec le Christ (VI, 47; XIV, 3), pour les méchants la mort et la colère de Dieu permanente sur eux (III, 36; cf. VIII, 24).

On voit assez, sans qu'il soit nécessaire d'insister, combien le ton de ce dernier exposé diffère de celui des synoptiques; mais on chercherait vainement entre eux une opposition proprement dite. Il y a tantôt prolongation des lignes, tantôt transposition ou diversité, mais non point contradiction. Le royaume de Dieu, sous le nom de vie éternelle, est devenu quelque chose de plus intime et plus personnel; de même, le jugement n'est plus seulement un événement futur, il commence dans la conscience. D'autre part, les relations de nature du Fils avec le Père, sa divinité, son caractère de médiateur nécessaire, la doctrine du Saint-Esprit ont été mis en relief. Tout cela ne sort pas du cadre de la pensée de Jésus, et doit en être considéré comme l'écho ou l'interprétation fidèle.

§ 3. — L'enseignement de saint Paul[1].

Entre Jésus-Christ et saint Paul, dont la première épître aux Thessaloniciens, la plus ancienne, suivant plusieurs, de celles que nous possédons, est de l'an 53 environ, plus de vingt ans se sont écoulés pendant lesquels les apôtres ont prêché, quelques-uns même d'entre eux ont peut-être écrit. Nous grouperons un peu plus loin tout ce qui concerne leur enseignement. Il nous faut présentement exposer celui de saint Paul.

C'est dans ses épîtres naturellement[2] et dans quel-

1. Outre les ouvrages généraux indiqués plus haut, voir la littérature spéciale dans STEVENS, *op. cit.*, p. 594. JACQUIER, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, I. F. PRAT, *La théol. de saint Paul*, Paris, 1907, 1912.

2. On traitera seulement a part de l'*Épître aux Hébreux*, qui repro-

ques discours rapportés dans les *Actes* qu'on le trouve. On est d'accord pour admettre que cet enseignement forme un tout organique, et qu'il se développe, sous la plume de l'apôtre, sinon dans un ordre extérieurement méthodique, du moins suivant un principe rigoureusement suivi. Mais quel est ce principe ? C'est sur quoi on ne s'entend guère. Dans son système chrétien, saint Paul part-il de l'idée qu'il se fait de Dieu, du Christ ou de l'homme ? Sa doctrine est-elle théocentrique, christocentrique ou anthropocentrique ? Toutes ces diverses solutions ont été proposées, et ont pu l'être avec des apparences de raison. Si puissante et si une est la conception de l'apôtre que, quel que soit le point où il se place et qu'il envisage actuellement, il sait y ramener tout son enseignement, et donner l'illusion que là est vraiment le centre de ses pensées. Cette question n'a d'ailleurs pour nous qu'une importance secondaire. Nous devons surtout montrer en quoi la doctrine de saint Paul développe celle de Jésus-Christ ; son côté objectif nous intéresse plus que la façon dont elle a été conçue : et dès lors nous n'avons pas à en rechercher précisément la déduction subjective. Un exposé qui, partant de Dieu, suit en quelque sorte son action dans le monde, et se déroule avec l'histoire de l'humanité, paraît assez bien représenter le mouvement de la pensée de l'apôtre, et propre à en dire rapidement le contenu.

Pour saint Paul, comme pour Jésus, Dieu est un Père : il l'était déjà par la création ; il le devient encore plus par la rédemption. Le cri *Abba,* Père ! est le cri qui jaillit en nous sous l'action de l'Esprit du Fils qui

duit sans doute la doctrine de saint Paul, mais dont on ne le croit pas généralement l'auteur immédiat. — Pour les références de ce paragraphe R. = Romains ; I, II Cor. = I, II Corinthiens ; G. = Galates ; E. = Éphésiens ; Ph. = Philippiens ; Col. = Colossiens ; I, II Th. = I, II Thessaloniciens ; I, II Tim. = I, II Timothée ; Tit. = Tite.

nous est communiqué (R., VIII, 15, 29; G., IV, 5, 6; E., I, 4, 5). Mais en même temps, ce Dieu est un souverain dont l'absolu domaine est pleinement et rudement affirmé. C'est le Dieu de Job contre qui il n'y a pas à discuter : sa volonté est sa loi et notre loi : il faut s'incliner et adorer (R., IX, 14-21; I Tim., I, 17; VI, 15, 16).

Un seul dessein occupe cette volonté dès l'instant qu'elle sort d'elle-même pour agir au dehors : préparer le salut des élus : c'est un dessein d'amour. La création et la rédemption ne seront que des moyens successifs de le réaliser (R., VIII, 28; E., I, 4, 5; III, 11; II Tim., I, 9). La création est une première révélation de Dieu (R., I, 20), l'Incarnation en est une seconde. Ainsi, saint Paul marque l'unité de l'histoire et la maintiendra malgré l'opposition de l'Évangile et de la Loi.

En sortant des mains de Dieu, l'homme était droit. L'étroite relation de la chair et du péché, que l'apôtre accentuera, n'est point une relation essentielle et absolue. La chair n'est pas nécessairement mauvaise : c'est par la transgression (παράπτωμα) du premier homme que le péché, le mal est entré dans le monde (R., V, 12-19). Ce péché, saint Paul le personnifie en quelque sorte, le présente comme une réalité objective et vivante. Une puissance nouvelle (ἡ ἁμαρτία) apparaît, que la génération propage dans les enfants d'Adam suivant la chair (R., V, 12, 18, 19). Ce n'est pas l'acte du péché, la transgression elle-même (παράβασις, παράπτωμα, R., V, 14, 15; II, 23; G., VI, 1) : c'en est la conséquence, et c'est aussi le principe qui le produit, la pente qui y entraîne, d'un mot la *concupiscence*. Le péché habite en l'homme; il exerce sur lui une invincible tyrannie (R., VII, 5, 8, 15, 19, 20); il est pour lui une loi inéluctable (R., VII, 21, 23); l'homme est l'esclave du péché (πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν, R., VII, 14).

Le péché a son siège immédiat dans la chair (σάρξ).

Par la chair il ne faut pas entendre le corps (σῶμα), mais la substance du corps en tant qu'elle est le principe des convoitises qui nous portent au mal, ces convoitises elles-mêmes, l'homme tout entier, l'âme en tant qu'elle les suit et y conforme sa vie morale. Et ainsi saint Paul nous parle d'une prudence, d'une volonté, d'un esprit de la chair, d'homme charnel (φρόνημα, θέλημα, νοῦς τῆς σαρκός, R., VIII, 6; VII, 15; E., II, 3; Col., II, 18). Cette chair est une chair de péché, le corps un corps de péché (R., VI, 6; VIII, 3).

Le péché a pour fruit la mort; par lui elle a été introduite dans le monde (R., V, 12, 14, 15, 17; VI, 23).

Voilà donc la situation faite à l'homme par la transgression d'Adam : elle l'a rendu pécheur, a corrompu sa nature, l'a conduit à la mort. Dans cette extrémité, quelles ressources lui restent? Aucune. Sans doute, son esprit voit encore le bien, le devoir, et ce que saint Paul nomme l'homme intérieur l'aime et s'y complaît, mais d'une volonté impuissante (R., VII, 15-22). La Loi elle-même ne lui sera d'aucun secours, bien plus elle deviendra pour lui une occasion de ruine. Car la Loi, en soi, est juste et sainte; elle est spirituelle (πνευματικός) et exprime la volonté de Dieu (R., VII, 12, 14) : mais l'homme, lui, est charnel (σάρκινος, R., VII, 14), et en lui montrant son devoir sans lui donner la force de l'accomplir, la Loi ne fait que le rendre plus coupable. Sans la Loi, le péché était mort, il n'était pas connu comme tel ni imputé (R., III, 20; V, 13; VII, 7, 8) : avec elle il revit, se multiplie et pousse partout ses rejetons funestes (R., VII, 9, 11, 13). Si bien que le rôle de la Loi a été, en quelque sorte, de faire abonder l'iniquité pour épuiser le péché par sa fécondité même (R., V, 20; G., III, 19). Mais en ce faisant, elle a tué l'homme devenu, pour ses transgressions, passible du châtiment (R., VII, 11; G., III, 10).

Ainsi, juif ou païen, vivant sous la seule loi naturelle ou sous la loi mosaïque, l'homme était perdu sans l'intervention divine. Heureusement pour lui, voici, en face du péché, une autre puissance qui se dresse, la justice de Dieu (ἡ δικαιοσύνη Θεοῦ, R., III, 21, 22), non pas cet attribut qui juge et qui châtie, mais la sainteté de Dieu, son exemption de toute tache et de toute souillure morale, justice qu'il communique, et par laquelle il rend justes ceux qui croient en Jésus (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον, καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ, R., III, 26).

Cette justice de Dieu, voulant ainsi se communiquer, met en mouvement la *grâce*, c'est-à-dire la bonté et la tendresse de Dieu à notre égard (R., v, 20, 21), bonté dont l'éternel dessein est notre salut et celui de tous les hommes (E., I, 4; I Tim., II, 3, 4), et le premier gage qu'elle nous donne de sa bienveillance, c'est la *promesse*.

La promesse du Messie faite à Abraham, voilà en effet, dans le passé, le vrai secours donné à l'homme. Ce n'est pas Moyse et sa Loi, laquelle, on l'a vu, a été une occasion de péché, qui sont la vraie anticipation de Jésus-Christ et de sa grâce, c'est Abraham et la promesse qu'il a reçue (G., III, 6-18). Les vrais fidèles, les vrais Israélites ne sont pas les Juifs selon la chair, c'est-à-dire les sujets de la Loi, mais bien ceux qui croient, comme Abraham, en la promesse, et qui sont les héritiers de sa foi (R., IX, 6-8; G., IV, 28). Seulement, de même que l'enfant, bien qu'il soit, en principe, maître de sa fortune, est cependant traité en esclave jusqu'à son émancipation, ainsi les enfants spirituels d'Abraham ont été placés sous la Loi jusqu'à ce que l'Evangile leur apportât l'affranchissement et la jouissance de leurs droits de fils (G., III, 29; IV, 1-7, 22-31).

Cet affranchissement sera l'œuvre de Jésus-Christ. Jésus-Christ apparaît comme la seconde et suprême manifestation de la bonté de Dieu à notre égard, le vrai objet de la promesse (G., III, 16). Il est de notre race et de notre sang (R., I, 3; G., IV, 4), puisqu'il doit nous représenter et nous être substitué. Mais, s'il est homme et a pris chair, il n'a cependant pas connu le péché (R., VIII, 3; II Cor., V, 21). Comme homme, il occupe d'ailleurs un rang à part : il est le second Adam, le nouvel homme. Le premier, qui était de la terre, était terrestre (ἐκ γῆς χοϊκός) : le second est du ciel, et par conséquent céleste (ἐπουράνιος); et de même que notre naissance nous faisait, comme Adam, χοϊκοί, ainsi notre naissance spirituelle dans le Christ nous rend, comme lui, ἐπουράνιοι (I Cor., XV, 47-49). Ces expressions ἐπουράνιος, ἐξ οὐρανοῦ se rapportent probablement à l'origine du Sauveur. Mais, du reste, la conception de saint Paul s'élève bien plus haut. Il suppose clairement la préexistence de Jésus-Christ (G., IV, 4; II Cor., VIII, 9); il lui attribue un rôle dans la création (Col., I, 15-17; I Cor., VIII, 6). Jésus n'est pas Fils de Dieu seulement comme les justes de l'ancienne Loi, il est le propre Fils de Dieu (ἴδιος, R., VIII, 32); il est le Seigneur (κύριος), le seul Seigneur comme le Père est le seul Dieu (I Cor., VIII, 6); son nom doit être invoqué et tout genou fléchir devant lui (I Cor., I, 2; Ph., II, 9-11); l'auteur n'hésite pas à lui appliquer des textes de l'Ancien Testament écrits de Dieu même (R., X, 11-13; I Cor., X, 9; E., IV, 8). Et enfin la doctrine de l'apôtre atteint sa dernière expression dans le fameux passage de l'épître aux Philippiens (II, 6, 7), qui proclame Jésus-Christ préexistant ἐν μορφῇ θεοῦ, et égal à Dieu (ἴσα θεῷ). Rien ne prouve non plus d'une façon tant soit peu concluante que le θεός de l'épître aux Romains (IX, 5) ne se rapporte pas à Jésus-Christ;

et si l'on objecte qu'en tout cas l'apôtre subordonne le Christ au Père (I Cor., xv, 28; xi, 3), il est aisé de répondre que cette subordination est ministérielle, non essentielle, et que précisément dans le passage de la première épître aux Corinthiens, xi, 3, le parallélisme entre l'homme et la femme, d'une part, et Dieu et le Christ, de l'autre, n'est gardé que s'il y a entre ceux-ci identité de nature.

Pour saint Paul, Jésus-Christ est donc à la fois réellement homme et, au sens absolu, vrai Fils de Dieu. Son rôle est de nous sauver, ou plutôt d'être, entre les mains de Dieu, l'instrument de notre salut, car c'est Dieu qui, dans le Christ, se réconcilie le monde (II Cor., v, 19). Pour cela Jésus-Christ devient notre représentant, nous est substitué. Lui-même sans péché, il a été fait péché pour nous, afin que mourant avec lui et en lui, nous devenions en lui justice de Dieu (R., vi, 6, 8; II Cor., v, 14, 15, 21). Parce qu'il nous représente, il est notre victime; sa mort est le prix de notre rançon, un moyen de propitiation (τιμή, ἱλαστήριον) auquel nous participons, étant contenus en lui (R., iii, 25; vi, 6; I Cor., vi, 20; G., iii, 13; E., i, 7). Ce qui n'empêche pas que la grâce et la rédemption ne soient, en principe et de la part de Dieu, spontanées et gratuites, puisque l'incarnation et la mort de Jésus-Christ sont elles-mêmes la plus grande de toutes les grâces (R., v, 8; E., i, 3-6; ii, 4-7).

La mort de Jésus-Christ est ainsi la clef de toute l'œuvre du relèvement, et l'on comprend pourquoi saint Paul ne veut connaître que Jésus crucifié (I Cor., ii, 2). Le péché, crucifié en Jésus, meurt aussi en nous puisque nous étions renfermés en Jésus (R., vi, 6-15). C'est la partie négative de la justification : la partie positive va maintenant se développer. Comme nous sommes morts au péché avec Jésus-Christ et en lui,

de même nous ressuscitons avec lui et en lui à une vie nouvelle (R., vi, 4, 5, 8, 11; iv, 25). Le second Adam est esprit vivificateur (I Cor., xv, 45; II Cor., iii, 17); et comme le premier Adam nous avait communiqué le péché et la mort, ainsi le second nous communique sa justice et sa vie (R., v, 15-21; G., ii, 20), c'est-à-dire cette justice et cette sainteté de Dieu qu'il possédait, et dont la vie nouvelle qu'il a prise en sortant du tombeau est le symbole (R., vi, 4-11; iv, 25).

Comment s'opère cette communication? La génération naturelle, on l'a vu, transmet à ses descendants le péché d'Adam; le baptême et la foi nous transfusent la vie de Jésus. Par le baptême nous sommes co-ensevelis avec Jésus-Christ dans la mort : nous mourons au péché, puis nous ressuscitons avec lui (R., vi, 3-8; cf. E., ii, 5-6; G., iii, 27). Par la foi, qui nous incorpore au Sauveur, nous entrons en communion de sa justice et de ses mérites (R., iii, 22-25; ix, 30-33; G., ii, 16, 20; iii, 2, 5-12, 23-27). Cette foi, remarquons-le bien, n'est pas une simple adhésion de l'esprit : elle implique, d'après saint Paul, la tradition totale à Dieu de l'homme, de son activité et de son cœur (R., i, 5; vi, 16, 17; x, 10, 16, 17; G., ii, 20; I Th., ii, 12-13). Elle ne s'oppose pas aux œuvres en général, mais aux œuvres d'où la foi est absente et que l'on regarderait comme le principe de la justification et du salut (R., ix, 31, 32; G., ii, 16; iii, 2, 5, 10-12).

Le péché avait son principe et son siège dans la chair : la vie nouvelle que nous apporte la rédemption a comme siège et principe l'Esprit (πνεῦμα). Le mot, outre la signification générale qui l'oppose à chair, péché, légalisme outré, présente, dans saint Paul, des nuances qu'il n'est pas toujours aisé de distinguer. Ainsi, dans certains cas, il semble désigner l'âme ou

l'homme lui-même, en tant qu'il est sous l'influence de l'Esprit de Dieu et aspire aux choses d'en haut (R., VIII, 4-10; G., V, 16; cf. I Cor., II, 14, 15). Plus souvent, il désigne l'Esprit de Dieu agissant en l'homme. Cet Esprit est la source de la grâce et des charismes (I Cor., XII, 3-11); il habite dans nos corps et les consacre (I Cor., III, 16; VI, 19); un jour il les ressuscitera (R., VIII, 11); il opère aussi et surtout dans l'âme en lui communiquant une vie nouvelle (R., VIII, 10), en étant pour elle le gage que Dieu lui donne de sa filiation divine (R., VIII, 14-16; II Cor., I, 22; V, 5; G., IV, 6). Mais en outre, il est plusieurs passages où il est clair que l'Esprit ne désigne plus une opération de Dieu en général, mais une personne déterminée, la personne du Saint-Esprit. L'Esprit-Saint aide notre faiblesse, prie en nous (R., VIII, 26, 27), rend témoignage que nous sommes les enfants de Dieu (R., VIII, 16). Il est en Dieu et connaît ses secrets (I Cor., II, 11); il est aussi en nous qui devenons ses temples (I Cor., III, 16; VI, 19). On le distingue du Père et du Fils (R., VIII, 11), Esprit à la fois de Dieu et du Christ (R., VIII, 9), envoyé par le premier, mais appartenant au second (G., IV, 6). Et c'est ainsi que, sans exposer expressément de doctrine sur la Trinité, saint Paul suppose toujours que ces noms de Père, Fils, Esprit sont entendus de ses lecteurs comme désignant trois termes divins dont il ne précise pas rigoureusement le rapport, mais qu'il associe dans une formule de bénédiction que l'on peut appeler trinitaire (II Cor., XIII, 13).

Tous les hommes cependant ne reçoivent pas l'Esprit et n'obéissent pas à l'Évangile (R., X, 16) : il y a des ennemis de la croix de Jésus-Christ, dont la fin est la ruine (Ph., III, 18, 19). C'est le mystère de la prédestination. Saint Paul l'envisage intrépidement, et en maintient avec force les deux éléments : d'une part, la

souveraine indépendance de Dieu qui sauve qui il veut, et, en fin de compte, parce qu'il le veut (R., IX, 14, 29); de l'autre, la liberté de l'homme qui ne se perd que par sa faute et son incrédulité (R., IX, 30-33; X, 14-21). Mais, du reste, il ne l'explique pas et il ne sent pas le besoin de l'expliquer, puisque, aussi bien, la gloire de Dieu se trouve manifestée dans la perte des uns comme par le salut des autres (R., IX, 20-23).

Quant aux fidèles qui reçoivent l'Évangile et vivent de l'Esprit, ils forment l'Église. Les chrétiens étant les membres de Jésus-Christ, l'Église est son corps, un corps dont il est la tête (R., XII, 4, 5; I Cor., XII, 27; E., I, 22, 23; V, 23; Col., I, 18; II, 19). C'est lui qui en maintient l'unité, qui en développe les organes (E., IV, 15, 16). A son tour, elle est le complément, l'achèvement de Jésus-Christ, son plérôme (πλήρωμα, E., I, 23). L'Esprit de vérité, qui demeure en elle, en fait la colonne de la vérité (I Tim., III, 15); il y divise les ministères et les fonctions (I Cor., XII, 4-11, 28-31) : mais tous ces ministères viennent d'un seul et même Esprit en qui nous avons été baptisés, et qui nous rend uns en lui (I Cor., XII, 13).

Dans cette Église universelle cependant, saint Paul, principalement dans ses épîtres pastorales, distingue des communautés particulières auxquelles il donne également le nom d'Églises, et, entre les membres de ces églises, des épiscopes et des diacres (Ph., I, 1) de qui il requiert certaines vertus (I Tim., III, 1-13). Il parle également de presbytres qui président (I Tim., V, 17, 19), et qu'il confond, en partie du moins, avec les épiscopes (Tit., I, 5-9). Il doit y en avoir dans chaque ville, dont la mission soit d'exhorter, de prêcher la saine doctrine, et de reprendre les récalcitrants (Tit., I, 5, 9; I Tim., V, 17). Un certain nombre de ces presbytres, sinon tous, sont donc en même

temps didascales, et les ministères dont nous venons de parler ne doivent pas complètement se distinguer de ceux que saint Paul énumère dans l'épître aux Éphésiens, IV, 11 : « Il (Jésus-Christ) a établi les uns apôtres, les autres prophètes, les autres évangélistes, les autres pasteurs et docteurs pour le perfectionnement des saints, etc. » Parfois les presbytres sont réunis en un corps, le *presbyterium*, qui impose les mains pour conférer certains ministères (I Tim., IV, 14). Mais du reste, l'apôtre recommande à Timothée de garder pur le dépôt des vérités qu'il lui a confiées (I Tim., VI, 20; II Tim., I, 13, 14), et de se choisir des collaborateurs fidèles pour en instruire les autres (II Tim., II, 2). Il s'attribue à lui-même et il reconnaît à Timothée et à Tite le droit de juger et de condamner en matière de foi et de discipline (I Tim., I, 19; V, 19, 20; VI, 3-5; II Tim., II, 16-19; IV, 2-4; Tit., III, 10, 11; I Cor., V, 1-5).

Entre les rites qui s'accomplissent dans les réunions chrétiennes, outre le baptême, saint Paul mentionne la cène du Seigneur, dont il rapporte l'institution sensiblement comme le troisième évangile (I Cor., XI, 20-34). L'Eucharistie est le corps et le sang de Jésus-Christ : elle représente sa mort, et celui qui la reçoit indignement mange et boit son jugement. Dans un autre passage (I Cor., X, 16-21), ce même rite est rapproché de la manducation des viandes immolées aux idoles. Sa relation avec le sacrifice de la croix, déjà indiquée (I Cor., XI, 25, 26), est mise ainsi plus en relief.

Le mariage est le symbole de l'union de Jésus-Christ et de son Église. L'épouse est le corps de l'époux, comme l'Église est le corps de Jésus-Christ (E., V, 25-32). Dès lors le mariage est indissoluble : c'est le précepte du Seigneur (I Cor., VII, 10, 11); la mort seule

pourra le rompre (R., vii, 2, 3; I Cor., vii, 39). L'unique exception faite est en faveur du conjoint fidèle avec qui l'infidèle refuse de cohabiter (I Cor., vii, 12-16). Quant à la continence et à la virginité, Paul, pas plus que son maître, n'en fait un précepte : il la conseille seulement comme préférable à l'état du mariage quand Dieu y appelle (I Cor., vii, 7, 25-38). L'état de viduité est, de même, préférable aux secondes noces, bien que celles-ci soient permises (I Cor., vii, 39-40).

Cependant, à travers tout cet enseignement, on voit repasser de temps à autre cette préoccupation du jugement et de la fin des choses que la prédication de Jésus avait si fortement inculquée : Paul, lui aussi, avait prêché le royaume de Dieu (Act., xix, 9; xx, 25 ; xxviii, 31), et il n'ignorait pas que ce royaume ne serait consommé qu'avec le second avènement du Christ. Quand aurait lieu cette consommation? Traduisant sur ce point l'opinion commune de son temps, l'apôtre, quand il écrivit ses premières épîtres, la représentait comme prochaine (I Th., iv, 14-16; cf. II Th., ii, 2-5) : « Le temps est court », s'écrie-t-il, il faut user du monde comme n'en usant pas, car sa figure passe (I Cor., vii, 29-31). En même temps cependant, il répète qu'avant la parousie suprême doit être révélé l'homme de péché, le fils de perdition (ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας), qui s'élèvera contre Dieu et contre son règne. Or le mystère d'iniquité s'accomplit déjà : cependant l'antéchrist est encore entravé : il y a une puissance (ὁ κατέχων?) qui l'arrête jusqu'à ce qu'elle disparaisse elle-même et lui laisse le champ libre (II Th., ii, 3-11). Puis, à mesure qu'il avance dans sa carrière, la pensée de l'apôtre s'éclaire et se complète. Au lieu de porter son regard directement sur la fin des temps, il l'arrête sur la fin de chaque homme en particulier et sur la sienne propre. La crainte d'être dépouillés de nos

corps et d'être trouvés nus nous trouble sans doute, mais il y faut consentir, puisque nous sommes par là réunis au Seigneur (II Cor., v, 1-8). Quant à lui, il sait, lorsqu'il écrit pour la seconde fois à Timothée, que sa dissolution n'est pas éloignée (II Tim., iv, 6, 7), mais cette mort lui sera un gain puisqu'elle le mettra avec le Christ (Ph., i, 21-23). Saint Paul croit donc qu'immédiatement après cette vie il jouira de la vue et de la société du Sauveur, et il étend cette espérance à tous les fidèles (II Cor., v, 1-8).

Il n'a pas oublié cependant cette fin des temps, dont il n'ose plus marquer l'époque précise, mais dont il connaît, soit par la catéchèse évangélique, soit par la tradition juive, les circonstances. L'avènement du Christ sera précédé, il l'a dit, de l'apparition d'un fils de perdition qui viendra séduire les peuples, et se substituer, autant qu'il le pourra, à Dieu (II Th., ii, 3-11). Puis, à son tour, le Seigneur descendra du ciel, à la voix de l'archange et au bruit de la trompette (I Th., iv, 15; i, 10). L'antéchrist sera exterminé (II Th., ii, 8). Les morts ressusciteront. Il semblerait, d'après les principes de l'apôtre, que cette résurrection ne dût convenir qu'aux justes, puisqu'elle est le fruit de la rédemption (I Cor., xv, 21-23) et la conséquence de l'habitation en eux du Saint-Esprit (R., viii, 11; cf. I Cor., xv, 23; Ph., iii, 11; I Th., iv, 14-16). Saint Paul cependant l'étend à tous, justes et pécheurs (Act., xxiv, 15; II Cor., v, 10; cf. I Cor., xv, 21-22). Seulement, dans les premiers, elle sera accompagnée d'une transfiguration et transformation de leur corps (I Cor., xv, 35-54). Suivra le jugement dernier. C'est Jésus-Christ qui y présidera (II Cor., v, 10; II Tim., iv, 1), bien que ce soit le jugement de Dieu, Dieu jugeant par le Christ (R., ii, 5, 6, 16). Mais les fidèles siégeront aussi comme juges (I Cor., vi, 2, 3), encore qu'ils doi-

vent être jugés comme le reste des hommes (Act., xvii, 31; II Cor., v, 10) et comme les anges (I Cor., vi, 3). La sentence de ce tribunal décernera à chacun sui vant ses œuvres, suivant sa culpabilité ou son mérite (R., ii, 5-13). L'apôtre suppose clairement en effet, dans les bons, un mérite proprement dit, quoiqu'il n'ignore pas que ce mérite est, en même temps, un don du ciel (R., xi, 35; Ph., ii, 13). Outre la transfiguration de leur corps, les justes recevront donc, pour leur fidélité, l'entrée dans la gloire des enfants de Dieu (R., v, 2; viii, 30) : leur filiation sera parfaitement révélée (R., viii, 19; cf. Col., iii, 4). Réunis à Jésus-Christ, ils hériteront avec lui du royaume du Père (R., viii, 17) : ils posséderont la vie éternelle (R., ii, 7; v, 21; G., vi, 8, etc.). Saint Paul continue ici son parallèle : morts avec Jésus-Christ, ressuscités avec lui, les justes sont glorifiés avec lui et partagent sa souveraineté. Quant au sort des méchants, ce sera un sort de colère, de tribulation et d'angoisse, de mort et de destruction (R., ii, 5, 8, 9; vi, 21; I Th., i, 10; Ph., iii, 19). Le Seigneur et sa vertu viendront sur eux avec un feu vengeur (II Th., i, 7-9). Leurs peines, aussi bien que la félicité des justes, seront éternelles (R., ii, 7; v, 21; vi, 23; I Cor., ix, 25; G., vi, 8; I Th., iv, 6; I Tim., i, 16; vi ,12; Tit., i, 2). C'est en vain que l'on a cherché dans saint Paul l'idée d'une restauration finale : elle ne s'y trouve pas.

Reste le dernier acte de cette suprême tragédie. La mort, le dernier adversaire de Jésus-Christ, a été détruite par la résurrection (I Cor., xv, 26, 54, 55). Le Christ, ayant achevé son œuvre et soumis tous ses ennemis, livre à son tour son royaume et sa royauté à son Père et se soumet à lui. Dieu est tout en tous (I Cor., xv, 24-28).

Il est aisé de voir, par ce simple résumé, quels dé-

veloppements a reçus de saint Paul l'enseignement de Jésus-Christ. C'est évidemment sur la partie anthropologique et sotériologique de cet enseignement, sur le rôle du Christ dans l'œuvre de la rédemption que l'apôtre a porté son attention. Il a mis dans un relief puissant, par une analyse impitoyable de la corruption humaine, le caractère universel du péché et l'absolue nécessité d'une restauration déjà esquissés dans l'Évangile. Jésus-Christ avait fait entendre que la Loi mosaïque n'était que provisoire : Saint Paul en définit de plus près la fonction dans le passé et la déchéance actuelle. Aux affirmations du Sauveur sur la dignité de sa personne il ajoute des traits qui annoncent, s'ils ne la rejoignent pas absolument, la théologie johannique. Il crée, pour ainsi dire, toute la théorie de la doctrine de la Rédemption. Sur l'Église aussi et son organisation intérieure, il apporte, dans les épîtres pastorales, des renseignements nouveaux. Il n'est pas jusqu'à son eschatologie qui ne soit d'une note plus claire que celle des synoptiques.

Toutefois, il faut bien remarquer que, dans tous ces développements, saint Paul se rattache étroitement à Jésus-Christ, et n'a d'autre but que d'expliquer la pensée du Maître. Quand il donne des conseils en son nom personnel, il a bien soin de les distinguer des préceptes du Seigneur (I Cor., vii, 12, 15). Si l'on trouve rarement cette distinction, c'est qu'en effet il se borne d'ordinaire à répéter l'enseignement qu'une révélation directe lui avait livré (G., i, 11, 12). Il le répète, disons-nous, mais en le marquant de son empreinte, et non pas comme une leçon apprise de mémoire et froidement reproduite, mais comme une doctrine qu'il avait vécue, qu'il s'était assimilée, et dont son cœur comme son intelligence avaient amoureusement fouillé les profondeurs.

L'Épître aux Hébreux doit être, comme je l'ai remarqué, et à cause de son origine, examinée à part des épîtres de saint Paul. Le but de l'auteur, dans cet écrit, est de déterminer ses correspondants à rester inébranlables dans la croyance qu'ils ont embrassée, en les détournant d'un retour possible au judaïsme. Pour y atteindre, il s'efforce d'établir la supériorité de la nouvelle économie par une comparaison de la personne, des fonctions et de l'œuvre de Jésus-Christ avec la personne, les fonctions et l'œuvre des promulgateurs et des ministres de l'ancienne Loi; d'où il conclut à la fermeté de foi et d'espérance qu'il faut garder dans la vie chrétienne. C'est donc surtout une christologie et une sotériologie qu'il expose.

Jésus, dans sa manifestation terrestre, est sans doute vraiment homme, de notre race et de la tribu de Juda (II, 14; VII, 14), semblable à nous hormis le péché, et par conséquent capable de compatir à nos maux (II, 17; IV, 15; VII, 26), fidèle, pieux et obéissant envers Dieu (III, 1, 2; V, 7, 8), mais cette apparence n'est pas tout Jésus. Il est encore le Fils, le premier-né, l'héritier universel, supérieur aux anges qui doivent l'adorer, l'ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ (τοῦ θεοῦ), sans commencement et devant vivre toujours. C'est par lui que le monde a été créé et qu'il est conservé : il est Dieu (I, 1-12; III, 6; VII, 3, 8, 16, 28). Impossible de rapporter au Christ glorifié après la résurrection tous ces traits : quelques-uns regardent forcément le Christ préexistant. Et si une influence philonienne est ici possible, la doctrine de l'Incarnation, qui apparaît dès le deuxième verset de l'épître (cf. X, 5), et la théorie de la Rédemption qui la remplit montrent que l'auteur a complètement modifié et précisé le concept flottant et principalement cosmologique de

Philon. Sa pensée se rapproche visiblement du prologue du quatrième évangile.

Le Fils de Dieu cependant est devenu notre prêtre. Le sacerdoce juif n'avait, comme toute la Loi dont il était le centre, qu'un caractère provisoire (vii, 11, 12, 18, 19); il devait être transféré. Notre nouveau pontife, c'est Jésus-Christ (iv, 14). Médiateur de la nouvelle alliance (ix, 15; xii, 24), il est prêtre appelé de Dieu (iv, 5, 6, 10), prêtre à la ressemblance de Melchisédec (vi, 20-vii, 17; v, 10), supérieur aux prêtres du Lévitisme (vii, 1-11, 20-28), innocent et sans tache (vii, 26-28), éternel et unique (vii, 23, 24).

La victime qu'offre ce prêtre est lui-même (x, 7-10; vii, 27; ix, 11-15, 28), et il lui suffit de l'offrir une fois tant ce sacrifice est efficace (vii, 27; ix, 12; x, 10, 12, 14). Par ce seul acte il nous rachète (λύτρωσις, ix, 12, 15), nous purifie non plus de nos souillures légales, comme faisaient les rites anciens, mais de nos péchés (i, 3; ix, 14, 28; x, 22); arrosés de son sang nous sommes intérieurement sanctifiés (xii, 24; xiii, 12), affranchis de l'empire du démon (ii, 14), capables de nous approcher du trône de la miséricorde et mis en possession des biens de la grâce (x, 9; iv, 6; xii, 22-24). Ce sacrifice est d'ailleurs offert pour tous les hommes (ii, 9; v, 9; ix, 28); son efficacité embrasse tous les temps (ix, 25, 26); bien plus, accompli sur la terre, il se perpétue dans le sanctuaire du ciel où notre grand-prêtre a pénétré, portant entre les mains son propre sang, et où il continue d'intercéder pour nous (ix, 11, 12, 24; vii, 25).

Puis donc que Jésus-Christ est ainsi le médiateur de la nouvelle alliance, nous devons avoir confiance en lui (x, 19, 23), et, pour aller à Dieu, nous approcher de notre Sauveur avec une foi pleine (x, 21-22). L'auteur de l'Épître définit clairement ce qu'il entend par

la foi. Il en fait avant tout un acte de l'intelligence, l'assurance certaine des choses à espérer, la conviction de ce que l'on ne voit pas (xi, 1). La foi a été le principe de tous les héroïsmes que nous admirons dans l'histoire d'Israël (xi). Que l'on se garde bien de renier celle que l'on a reçue de Jésus-Christ, car il est impossible que ceux qui ont rejeté, après les avoir connus, la lumière et le don de Dieu soient renouvelés par la pénitence, crucifiant en eux et tournant en dérision le Fils de Dieu (vi, 4-8) ; passage qui ne signifie pas que la voie du retour et du pardon est irrévocablement fermée au pécheur ou même au renégat, mais seulement qu'ils ne trouveront point le salut en dehors de Jésus-Christ, et tant qu'ils s'obstineront à le méconnaître.

La foi et la confiance sont donc les deux vertus que recommande surtout l'Épître aux Hébreux. Mais les autres, le courage, la fidélité à l'Église, la persévérance ne sont pas exclues, non plus que les devoirs de la vie domestique et sociale (vi, 10, 12; x, 25, 32-36; xii, 2-4; xiii, 1-7). Un des grands motifs de les pratiquer, c'est le jugement futur. Tous doivent le subir après avoir passé par la mort (ix, 27). Le moment est proche où le Christ apparaîtra pour sauver ceux qui l'attendent (ix, 28; xi, 37). Alors les bons recevront leur récompense; ils jouiront du repos, du royaume, d'une patrie céleste, de la céleste Jérusalem (iv, 3, 10; x, 35; xi, 16; xii, 22, 23, 28). Leur bonheur sera sans fin (v, 9; ix, 12, 15; xii, 28) ; tandis que la perte des méchants sera épouvantable dans le feu qui les consumera (x, 27, 31, 39). L'auteur mentionne, au chapitre vi, 2, la résurrection de la chair, mais sans en préciser autrement les conditions.

§ 4. — L'enseignement dès apôtres en dehors de saint Paul et de saint Jean [1].

Nous avons, sous ce titre, à résumer la doctrine d'abord des discours que les Actes des Apôtres mettent dans leur bouche aux premiers jours qui suivirent la Pentecôte, puis des épitres qui ne sont attribuées ni à saint Jean ni à saint Paul. On doit même y joindre les Évangiles et les Actes pour leurs parties narratives, car, dans ces parties, ils traduisent surtout la foi de ceux qui les ont écrits.

Comme il est impossible de trouver dans cet ensemble de documents une idée centrale commune, force nous est de suivre un plan conventionnel, à l'occasion duquel on insistera, quand cela paraîtra nécessaire, sur les vues particulières à tel ou tel d'entre eux [2].

On n'y rencontre rien sur la Trinité en général qui renchérisse sur l'enseignement de Jésus et de saint Paul. Les trois personnes sont clairement distinguées dans le récit du baptême de Jésus surtout par saint Luc (Mt., III, 16, 17; Mc., I, 10, 11; Lc., III, 21, 22).

Du Saint-Esprit il est souvent question. Les Évangélistes marquent sa coopération à la naissance miraculeuse de Jésus (Mt., I, 20; Lc., I, 35), et sa descente sur lui au moment de son baptême (v. *supra*). Les Actes nous disent comment, promis par le Sauveur aux apôtres (I, 4; cf. Lc., XXIV, 49), il est venu en effet sur eux au jour de la Pentecôte (II, 4; cf. 17, 18). Son rôle est de fortifier la foi (VI, 5), de donner la sagesse (VI, 3), de guider les disciples dans leur ministère (VIII, 29),

1. Outre les ouvrages généraux signalés plus haut, voir la littérature spéciale dans STEVENS, *op. cit.*, p. 596.

2. Pour les références de ce paragraphe, A. = Actes; I, II P. = I, II Petri; Jac. = Jacques; Jud. = Jude.

d'inspirer les nouveaux prophètes (xi, 28; xiii, 9) comme il a inspiré les anciens (vii, 51), d'accorder le don des langues (ii, 4; x, 44-47). Il est, d'après saint Pierre, le principe de la grâce et de la sanctification des fidèles (I P., i, 2); lui mentir, c'est mentir à Dieu (A., v, 34).

Les discours rapportés par les Actes présentent le plus ancien exemple d'une apologétique chrétienne fondée sur le caractère de Jésus-Christ. Elle est fort simple, et se borne à démontrer que Jésus est le Messie promis. Il est le prophète annoncé par Moyse, le serviteur de Dieu, le παῖς Θεοῦ d'Isaïe (A., iii, 13, 22-26; iv, 27; cf. 25); il a réalisé les prophéties (viii, 32 sqq.); sa mort même était prédite; il est la pierre d'angle rejetée dont parle le Psaume cxvii, 22 (iv, 11; cf. 25-28), le trahi dont parle le Psaume lxviii, 26 (i, 16, 20); toute sa passion avait été décrite d'avance et s'est déroulée comme elle le devait (ii, 23; iii, 18; iv, 27, 28). David avait annoncé sa résurrection au Psaume xv, 10 (iii, 15; iv, 10; v, 30; x, 40), aussi bien que son ascension et son exaltation au ciel, au Psaume cix, 1 (ii, 33-36).

Du sacrifice de Jésus-Christ, il n'est presque rien dit. La première épître de saint Pierre contient cependant l'idée de la *substitutio vicaria* (ii, 24) et de notre rédemption par le sang du Sauveur (i, 18, 19). En revanche, le fait de sa résurrection occupe dans le premier enseignement apostolique une place prépondérante : c'est qu'il est pour les Juifs la preuve décisive de sa qualité de Messie. Après être descendu aux enfers pour y prêcher aux esprits des morts (I P., iii, 19, 20; iv, 6), le Christ ressuscité monte à la droite de son Père (Mc., xvi, 19). Là il doit régner éternellement (II P., i, 11; cf. Lc., i, 32, 33), car Dieu l'a fait Christ glorieux et Seigneur (A., ii, 36). Le nom de Κύριος devient son nom, s'appose à celui de Jésus (A., xi, 23, 24; i, 21, cf. 24; iv, 29; II P., i, 2, 8, 11, 14, 16);

Jésus est le seul dominateur et Seigneur (Jud., 4, 8); on lui applique les textes écrits de Dieu même dans l'Ancien Testament (A., II, 20, 21; VII, 59) et on l'adore (Mt., XXVIII, 9, 17).

La foi est la condition du salut, et les apôtres, en même temps qu'ils exigent le repentir, exigent que l'on croie à leur parole (A., II, 38, 41; III, 19; V, 31; VIII, 12, 14, 22). — On n'ignore pas, à ce propos, quelle opposition on a voulu trouver entre les vues de saint Paul sur la justification par la foi et celles de saint Jacques. Cette opposition n'existe point. Pas plus que saint Paul n'attribue la justification à une foi purement spéculative, qui ne serait point accompagnée d'une disposition intérieure d'obéissance et de charité, saint Jacques ne l'attribue à des œuvres que la foi et la charité ne vivifieraient point. Toute la doctrine de celui-ci se trouve condensée au chapitre II, verset 22, de son Épître : la foi d'Abraham concourait à ses œuvres, et s'est trouvée, par elles, portée à la perfection. Il n'y a de vraie foi que celle qui nous fait agir; l'autre est morte et inutile. Ce n'est donc pas la foi isolée et théorique qui nous sauve, pas plus que les œuvres sans la foi. mais bien la foi accompagnée des œuvres (Jac., II, 14-26). — Quant à la loi mosaïque, des divergences d'opinion se produisirent d'abord dans l'Église primitive sur la valeur obligatoire qu'elle devait conserver vis-à-vis des Gentils. Ceux-ci commençaient à se convertir : à Antioche, ils formaient déjà une communauté indépendante (A., XI, 20-26). Ces gentils, devenus chrétiens, seraient-ils soumis aux prescriptions légales du judaïsme (A., XV, 5-11)? Pierre trancha la question par la négative (A., XV, 7-11) : il avait reçu des indications divines à l'occasion du centurion Cornelius (A., X, 10-20, 28, 34, 35, 44-48). Jacques se prononça dans le même sens (A., XV, 13-20). Toutes les incertitudes

cependant ne furent pas levées, et l'on se demanda notamment si les convertis du judaïsme pouvaient, au mépris de la loi, frayer avec les fidèles venus du paganisme. On trouve un écho de ces scrupules dans l'Épître aux Galates (II, 11-14). Pierre, qui tenait pour la légitimité de ces rapports, eut cependant un moment de faiblesse, et en fut repris par saint Paul. Ce n'est que plus tard que l'Épître aux Hébreux proclama la déchéance définitive de la loi ancienne et son remplacement par la nouvelle.

Quant au reste de la morale chrétienne, il serait trop long, on le conçoit, d'en relever tous les traits dans cette littérature en grande partie parénétique. On y recommande la soumission aux pouvoirs civils et aux maîtres immédiats, si l'on est serviteur (I P., II, 13, 14, 18), la prière confiante (Jac., I, 6). Saint Jacques prohibe l'abus du serment (Jac., V, 12); il reproduit (Jac., I, 14, 15) la lignée *concupiscence, péché, mort* que l'on trouve dans saint Paul. L'énergique réprobation de celui-ci contre la chair reparaît également dans saint Jude (23), qui regarde le corps comme une tunique souillée qu'il faut haïr. Les Actes signalent la pratique du jeûne dans l'Eglise (XIII, 2, 3; XIV, 22).

L'Église, c'est le nom en effet que les Actes, qui en sont la plus ancienne histoire, donnent à la réunion des premiers fidèles (V, 11; VIII, 1-3). Entre ceux-ci règne d'abord une sorte de communauté de biens, mais que la seule charité spontanée inspire et maintient (A., II, 44, 45; V, 3, 4). De plus, dans ce peuple chrétien, qui généralement forme un sacerdoce saint, un sacerdoce royal (ἱεράτευμα ἅγιον, βασίλειον ἱεράτευμα) qui doit offrir des victimes spirituelles (I P., II, 5, 9), il existe une hiérarchie. Les apôtres se réservent, comme fonctions propres, la prière et la διακονία τοῦ λόγου (A., VI, 2, 4). Pierre apparaît manifestement comme le premier

d'entre eux (A., I, 13, 15; II, 14, 37; III, 6, 12; IV, 8; V, 3, 29; XV, 7). Ils imposent les mains aux diacres et aux nouveaux convertis (A., VIII, 17). Au-dessous d'eux, on trouve dans chaque communauté les πρεσβύτεροι, qui doivent gouverner le troupeau qui leur est confié (A., XI, 30; XIV, 22; XV, 2, 6, 22, 23; XVI, 4; XXI, 18; I P., V, 1, 2). Les presbytres ont, avec les apôtres, décidé ce qu'il convenait d'exiger dans la question des observances légales, et, avec eux, présenté leur décision comme celle de l'Esprit-Saint (A., XV, 6, 22, 28). Puis, dans l'Église de Jérusalem, se montrent les diacres, institués par la prière et l'imposition des mains, dont la fonction est d'abord de s'occuper des pauvres (A., VI, 1-6), mais que l'on voit, dans la suite, discuter contre les Juifs, baptiser et prêcher (A., VI, 9; VIII, 38, 40). A Antioche, on rencontre des prophètes et des didascales qui imposent les mains à Paul et Barnabé (A., XIII, 1, 3). Enfin il est question de νεώτεροι, νεανίσκοι, dont on ignore s'ils remplissaient des ministères précis, et qui doivent être soumis aux presbytres (A., V, 6, 10; I P., V, 5).

C'est par le baptême que l'on entre dans l'Église (A., II, 41; X, 47, 48). Il est, avec la pénitence, la condition du salut (A., II, 38). Il suppose la foi (A., VIII, 36-38), et se donne au nom de Jésus-Christ (ἐπὶ τῷ ὀνόματι, ἐν τῷ ὀνόματι, εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, A., II, 38; X, 48; VIII, 16)[1]. Son effet est de remettre les péchés (A., II, 38; cf. X, 43), de nous purifier de nos fautes par le sang de Jésus-Christ dont il est une aspersion (I P., I, 2; III, 18-21).

Le baptême est ordinairement suivi de l'imposition des mains pour la communication du Saint-Esprit (A., VIII, 17, 19; XIX, 5, 6) : cette effusion se produit

1. Ce qui ne veut pas dire nécessairement que ce fût là la formule baptismale.

toutefois en dehors du rite, et est souvent accompagnée du don des langues et de charismes divers (A., x, 44-46; xix, 6). Puis, dans la communauté chrétienne, on célèbre la fraction du pain (A., ii, 42, 46; xx, 11). Quant aux apôtres de la seconde génération, Paul et Barnabé, et aux diacres, c'est, comme on l'a dit, par l'imposition des mains et la prière soit des premiers apôtres, soit des prophètes et des didascales, qu'ils reçoivent leur mission (A., vi, 6; xiii, 1-3).

Enfin, à ces rites il faut ajouter celui que saint Jacques recommande en cas d'infirmité. Un fidèle est-il malade? On introduira les presbytres de l'Église qui prieront sur lui en l'oignant d'huile au nom du Seigneur. Cette prière confiante soulagera le malade, et s'il est dans le péché, ses péchés lui seront remis (Jac., v, 14, 15).

Reste à examiner la doctrine eschatologique de nos documents. Elle ne diffère pas sensiblement de celle de Jésus ou de saint Paul, mais il est difficile d'en lier les éléments. Bien qu'il règne de l'incertitude relativement à l'époque précise de la fin du monde, et que la deuxième épître de saint Pierre fasse entendre qu'elle est peut-être fort éloignée (II P., iii, 8, 9), toutefois le sentiment dominant chez les fidèles est qu'elle est proche et qu'il s'y faut préparer (A., ii, 15, 21; I P., iv, 7; Jac., v, 8, 9). Avec le Messie les derniers temps sont venus (A., ii, 16, 17), et cette pensée doit effrayer les méchants et fortifier les bons (Jac., v, 1-9). Ces derniers temps seront marqués par l'apparition de docteurs de mensonge, de sectes perdues, niant le Seigneur Jésus, et se livrant à la corruption de leur cœur (II P., ii, 1-3, 12, 20; iii, 3, 4). Mais Dieu, qui juge les vivants et les morts, et qui a déjà puni dans l'enfer les mauvais anges (II P., ii, 4), rendra à chacun selon ses œuvres (I P., iv, 5). Les bons jouiront de la vie éter-

nelle (I P., III, 22; Jud., 21). Tantôt leur sort est représenté comme un héritage (I P., I, 4; Jac., II, 5), tantôt c'est une récompense, la couronne de vie donnée à ceux qui ont courageusement souffert (Jac., I, 12). Ce bonheur des justes sera sans fin (I P., I, 4; III, 22). Au contraire les méchants disparaîtront (I P., IV, 18), seront perdus (ἀπώλεια, II P., III, 7); ils seront châtiés par le feu qui les dévorera à l'exemple de Sodome et de Gomorrhe (II P., II, 6; Jud., 7, 8). Alors une conflagration générale dissoudra la terre, les cieux actuels et les éléments, et de nouveaux cieux, une nouvelle terre, où habitera la justice, apparaîtront : c'est l'objet de notre attente (II P., III, 7-13).

§ 5. — L'enseignement de saint Jean[1].

C'est avoir exposé déjà, du moins en partie, l'enseignement de saint Jean que d'avoir exposé celui de Jésus d'après le quatrième évangile, car le disciple s'est si bien pénétré des discours du Maître qu'il les a faits siens par la manière dont il les rapporte : nous entendons à la fois le Sauveur et le disciple. Mais, ces discours mis à part, il reste comme sources de la doctrine strictement johannique, outre les parties narratives de l'Évangile, les épîtres attribuées à l'apôtre et l'Apocalypse. En raison de leur caractère, il est à propos de présenter d'abord et à part les enseignements de l'Apocalypse. Ils tiennent encore au judaïsme et à ses formes malgré l'esprit nouveau et les échappées mystiques qui s'y rencontrent.

1. Outre les ouvrages généraux mentionnés plus haut, voir la littérature spéciale dans STEVENS, *op. cit.*, pp. 595, 596. On y ajoutera TH. CALMES, *L'évangile selon saint Jean*, Paris, 1904. E. JACQUIER, *Histoire des livres du N. T.*, t. IV, Paris, 1908.

C'est autour de la christologie et de l'eschatologie que se groupent surtout ces enseignements. Dieu et ses anges y sont toutefois l'objet aussi d'une attention particulière. Ce n'est pas comme Père que Dieu est envisagé : c'est dans ses attributs de majesté et de toute-puissance. Il est l'Éternel, l'alpha et l'oméga, le principe et la fin, le premier et le dernier (I, 8; XXI, 6; XXII, 13), παντοκράτωρ (I, 8 ; IV, 8, etc.), créateur de l'univers par sa seule volonté (IV, 11 ; X, 6 ; XIV, 7). — A côté de lui est Jésus-Christ. L'Apocalypse lui maintient sans doute un rôle subordonné par rapport au Père (I, 1; II, 26, 27); mais elle l'élève d'ailleurs bien haut dans la gloire de son triomphe, et finit par l'associer complètement au Père dans quelques-uns des attributs qu'elle lui prête, et dans les hommages qu'elle lui fait rendre. Ainsi le Fils de l'homme est juge et Seigneur (I, 16, 20), prince des rois de la terre, Seigneur des seigneurs et roi des rois (I, 5 ; XVII, 14). S'il est le témoin fidèle et l'Amen (I, 5 ; III, 4, 14), le premier-né d'entre les morts et celui qui tient les clefs de la mort et de l'enfer (I, 5, 18), le principe de la créature de Dieu (ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, III, 14), il est aussi, comme le Père, le premier et le dernier (ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, I, 17; II, 8), associé à Dieu dans la même louange et les mêmes honneurs (V, 12, 13), sans cesse rapproché de lui et joint à lui (VI, 16; VII, 9, 10; XI, 15 ; XII, 10 ; XIV, 4 ; XXI, 22; XXII, 3).

C'est sous la figure d'un agneau immolé que Jésus-Christ est apparu au voyant; par cet agneau, par son sang nous avons été rachetés d'une rédemption qui a été universelle (V, 9; cf. XIV, 4; V, 2 ; XI, 6). Dans son sang il a lavé nos péchés (I, 5; VII, 14 ; XXII, 14). La mort de Jésus-Christ est ainsi désignée comme la condition de notre réconciliation et comme le principe du salut.

Puis, au-dessous de Jésus-Christ, on trouve les anges. Ils jouent, dans l'Apocalypse, comme ordinairement dans ce genre d'écrits, un rôle considérable et qu'il est inutile d'analyser en détail. Mais il faut donner une mention spéciale aux sept esprits (πνεύματα) qui sont devant le trône de Dieu (I, 4), et qui sont identifiés aux sept lampes qui brûlent devant le trône (IV, 5) et aux sept yeux de l'Agneau (V, 6). Au I, 4, 5, ils sont nommés entre Dieu et Jésus-Christ, et il semble que chacun d'eux successivement parle dans les lettres envoyées aux Églises (II, 7, 11, 17, 29; III, 6, 13, 22). D'autre part, il est question de l'Esprit qui parle (XIV, 13) et qui, avec l'Épouse, soupire après la venue de Jésus (XXII, 17). Peut-être avons-nous, dans ces sept esprits, une personnification symbolique de l'action multiforme du Saint-Esprit, et, dans l'ensemble de ces passages, une ébauche de la pneumatologie johannique (*Ioan.*, XIV-XVI).

En face des bons anges apparaît le démon. L'auteur le présente sous la forme d'un dragon (XII, 3; cf. 9) : c'est l'ancien serpent (de la Genèse) appelé le diable et Satan, qui séduit le monde entier (XII, 9). Antagoniste de Dieu, il a, lui aussi, ses anges (XII, 7, 9), un trône (II, 13), une synagogue (II, 9; III, 9), une doctrine avec ses mystères (τὰ βαθέα τοῦ Σατανᾶ, II, 14). Vaincu par Michel et ses anges et précipité du ciel (XII, 7, 8), il a fait la guerre aux enfants de Dieu, et se trouve aidé dans cette œuvre par les deux bêtes, personnification de l'iniquité corruptrice et persécutrice (XIII, 1-17).

Dieu et sa justice doivent triompher cependant, et ce triomphe constituera la fin des choses. Les visions eschatologiques de Patmos contiennent beaucoup d'éléments et d'images empruntés aux apocalypses juives circulant au moment de sa composition, et, à ce point de vue, sont peu originales. Mais, d'autre

part, elles ont eu trop d'influence sur l'eschatologie ecclésiastique postérieure pour qu'on les puisse négliger. Il est donc à propos d'en marquer au moins la suite.

Au commencement se place la chute de la Babylone homicide et persécutrice des saints : c'est la première victoire de l'Agneau (xvii, xviii), dont les noces sont venues et dont l'épouse se prépare (xix, 7, 9). Puis le Verbe de Dieu apparaît, à cheval, en guerrier, sa robe tachée de sang, et traînant à sa suite les armées du ciel (xix, 11-15). Contre lui s'assemblent la bête, le faux prophète, les rois et les puissants, ennemis de son règne, avec leurs troupes (xix, 17-19). La bête et le faux prophète sont saisis et jetés vivants dans un étang de feu et de soufre ; les autres sont tués et leurs chairs dévorées par les oiseaux du ciel (xix, 17, 18, 20, 21) ; Satan est enchaîné et relégué pour mille ans dans l'abîme (xx, 1-3).

Alors a lieu une première résurrection pour les justes seuls. Ils reviennent à la vie, et, avec le Christ dont ils sont les prêtres, règnent pendant mille ans (xx, 4-6).

Ce règne de mille ans est suivi d'une nouvelle épreuve. Satan, momentanément délivré de son cachot, séduit les nations des quatre coins de la terre, et ensemble ils viennent assiéger la cité sainte (xx, 7-8; cf. 3). Mais alors Dieu intervient lui-même. Le feu du ciel dévore les révoltés ; Satan va rejoindre la bête et le faux prophète dans l'étang de feu et de soufre pour y être, avec eux, tourmenté aux siècles des siècles (xx, 9, 10), et une seconde résurrection, générale celle-ci, suivie d'un jugement également général (xx, 12, 13), prépare le triomphe définitif de la justice. C'est sur ses œuvres (κατὰ τὰ ἔργα) écrites aux livres du ciel que chacun sera jugé (xx, 12, 13; ii, 23;

xxii, 12). La conséquence de ce jugement, c'est pour « la mort » et pour « l'enfer », c'est pour quiconque n'est pas inscrit au livre de vie « la seconde mort », c'est-à-dire la condamnation à l'étang de feu et de soufre qui a déjà recueilli la bête, le faux prophète et le dragon (xx, 14, 15; xxi, 8). Là, tombent les lâches, les incrédules, les abominables, les meurtriers, les impudiques, les enchanteurs, les idolâtres et tous les menteurs (xxi, 8; cf. xxii, 15). Le châtiment est d'ailleurs analogue aux crimes commis (xvi, 6; xiii, 10; ii, 20-23; xviii, 6, 7); mais de plus il est éternel (xx, 10) : il n'est, nulle part, question de restauration, d'ἀποκατάστασις.

Pour les justes, au contraire, une nouvelle terre et de nouveaux cieux sont créés, car les anciens ont disparu (xxi, 1; cf. xx, 11). Une Jérusalem nouvelle, l'épouse de l'Agneau, descend des cieux, magnifique et splendidement parée. On en donne la description (xxi, 11-27). C'est l'Église triomphante, la βασιλεία τοῦ θεοῦ définitive dans laquelle les saints régneront éternellement avec Dieu et contempleront sa face (xxi, 3, 4; xxii, 4, 5).

Venons maintenant à la doctrine de l'évangile et des épîtres de saint Jean [1].

« Dieu est lumière, et il n'y a point en lui de ténèbres » (I J., i, 5). « Dieu est amour » (I J., iv, 8, 16). Ce sont les deux définitions de Dieu que donne saint Jean, et qui vont à nous le représenter comme le principe de toute pureté, de toute sainteté et de toute vie, car les ténèbres, pour l'apôtre, c'est le mal (I J., i, 6, 7). Or l'amour de Dieu à notre égard a paru surtout en ceci qu'il a envoyé dans le monde son Fils

1. L'Évangile est cité par la simple indication du chapitre et des versets. Pour les Épîtres, I, II J. = I, II Ioannis.

unique afin qu'en lui nous eussions la vie (I J., iv, 9). — Qui est ce Fils unique? C'est *le Fils* simplement et par excellence (I J., ii, 22-24), le Monogène (i, 14, 18) : c'est le Verbe. Le terme de λόγος — il se trouve déjà dans l'Apocalypse — est emprunté directement ou indirectement à la philosophie platonicienne et notamment à Philon; mais l'apôtre l'emplit d'un sens qu'il ne comportait pas, et le Verbe devient une personne qu'il n'était pas d'abord. Jésus-Christ est donc le vrai Verbe, le Verbe créateur, par qui tout a été fait (i, 3), le Verbe révélateur, lumière du monde (i, 9), le Verbe qui, dès le commencement (ἐν ἀρχῇ), était auprès de Dieu (πρὸς τὸν θεόν), dans le sein du Père, et qui était Dieu (i, 1, 2, 18), mais qui s'est incarné et est venu au monde dans une chair véritable (i, 14; I J., iv, 2, 3; v, 1, 6-8, 12; II J., 7-12).

Son œuvre ici-bas a été de nous communiquer la vie qui est en lui (I J., i, 2; iii, 14; v, 11, 20), et par conséquent d'abord d'effacer nos péchés, de dissoudre en nous les œuvres du diable (I J., iii, 5, 8). C'est pour cela que Jésus a dû mourir non seulement pour la nation d'Israël, mais pour tous les enfants de Dieu dispersés (xi, 51, 52), afin d'être propitiation (ἱλασμός) pour nos péchés et de nous purifier par son sang (I J., i, 7; ii, 2; iv, 10).

Le monde cependant n'a pas correspondu à cette grâce du Père par Jésus-Christ. Le monde, en saint Jean, est quelquefois l'ensemble simplement des choses créées (i, 9, 10), plus souvent l'ensemble des forces qui s'opposent sur la terre au règne de Dieu. Ce monde est tout entier dans le mal (I J., v, 19), et tout ce qu'on y trouve n'est qu'orgueil et convoitise (I J., ii, 16). Il a pour œuvre propre le péché, l'iniquité (ἀνομία, I J., iii, 4; v, 17). Le péché ici n'est pas la transgression passagère de la volonté de Dieu : c'est l'état d'opposition habi-

tuelle à ses lois : et voilà pourquoi celui qui est né de Dieu et qui en garde la filiation ne pèche point et ne saurait pécher (I J., III, 9, 10; v, 18), non plus que celui qui demeure en Jésus-Christ (I J., III, 6). D'autre part cependant, l'apôtre distingue des péchés qui sont et des péchés qui ne sont pas *ad mortem* (πρὸς θάνατον, μὴ πρὸς θάνατον, I J., v, 16, 17). Pour les premiers on ne doit point intercéder; pour les seconds on peut le faire, et la vie sera accordée. C'est pour ces derniers sans doute que saint Jean nous dit que nous avons auprès du Père un avocat, Jésus-Christ (I J., II, 1).

Le soin des vrais chrétiens sera donc de détester le monde et d'en triompher par la foi (I J., II, 15; v, 4, 5), mais d'ailleurs de se sanctifier sur le modèle de Dieu même, afin de lui devenir semblables, et de pouvoir, quand il se révélera, le contempler tel qu'il est (καθώς ἐστιν, I J., III, 2, 3).

La brève esquisse de la théologie johannique que l'on vient de lire doit être complétée, je l'ai déjà observé, par ce qui a été dit de l'enseignement de Jésus-Christ d'après le quatrième évangile. Cette théologie de saint Jean marque le point culminant de la révélation religieuse dans le Nouveau Testament. Dans les synoptiques, la parole de Jésus se trouve conditionnée par la qualité de ses auditeurs, et doit partir le plus souvent des idées familières à la pensée juive. Elle étend sans doute infiniment ces idées, mais sans en modifier les contours au point qu'elles deviennent étrangères à ceux qui l'écoutent. Saint Paul brise déjà en partie le moule palestinien de cette première catéchèse. Apôtre des Gentils et de la Diaspora, il doit accommoder cette catéchèse aux Juifs hellénistes et aux Grecs, et donc en effacer ou atténuer les traits qui la leur rendraient inintelligible. Mais dans saint Jean (je parle de l'Évangile et des Épîtres) ce travail

est poussé bien plus loin. Au moment où il écrit, l'Église a débordé au large les contrées qui l'ont vue naître, et de nouveaux modes de concevoir et de parler s'imposent à elle, si elle veut être comprise et acceptée. Quelques arrangements de détail ne suffiraient pas : c'est toute une traduction et une interprétation des données doctrinales synoptiques qui s'imposent. Il faut rompre définitivement avec le particularisme et le symbolisme juifs, pour proclamer l'universalité de la religion de l'Évangile et aller au fond des divines réalités qu'il contient, sortir des tâtonnements pour révéler dans leur infinie grandeur l'amour de Dieu et la dignité de Jésus-Christ. Dieu est Esprit, et c'est en esprit qu'il le faut adorer. Le Messie des Juifs, l'Oint du Seigneur est le Verbe de Dieu, Dieu éternel comme le Père, incarné et fait homme. Le salut qu'il apporte, c'est la vie même de Dieu qu'il vient nous communiquer, et qui doit, si nous la développons en nous, nous rendre semblables au Père et capables de le voir tel qu'il est. Voilà, en raccourci, l'exposé que saint Jean fait de la prédication du Maître, et qui doit être désormais l'expression de la foi nouvelle. L'antiquité a surnommé le disciple que Jésus aimait *le Théologien*. Elle ne s'est pas trompée : saint Jean — écrivain inspiré d'ailleurs et organe de la révélation divine — est en effet un des premiers, et, sans doute, le plus grand théologien de l'Église.

§ 6. — Résumé et synthèse.

Dans les paragraphes précédents, nous avons suivi l'un après l'autre, pour en dégager la doctrine, les écrits du Nouveau Testament. Essayons dans celui-ci de résumer en quelques mots ces enseignements.

Dieu est le principe et la fin de tout, l'alpha et l'oméga, tout-puissant, créateur de l'univers. Il est esprit, et c'est en esprit qu'il le faut adorer. Mais de plus il est père, père singulièrement de Jésus-Christ; le père aussi des disciples de Jésus et même de tous les hommes dont il veut la sanctification et le salut.

A côté du Père est le Fils : sauf en quelques passages, on le considère rarement en dehors de l'incarnation. Jésus-Christ est le Fils de Dieu, son Fils par excellence, propre, Fils unique, Monogène, adoré, exalté comme le Père, auteur immédiat de la création, préexistant au monde, et qui, dans cette préexistence, était dans la forme de Dieu, égal à Dieu, Verbe de Dieu, Dieu; car le Verbe était Dieu.

Puis, avec le Père et le Fils, nous trouvons l'Esprit-Saint, nettement distingué de l'un et de l'autre. Bien qu'il ne soit nulle part — sauf peut-être dans *Actes*, v, 34 — explicitement nommé Dieu, les qualités qu'on lui donne et les fonctions qu'on lui attribue supposent manifestement qu'il possède la nature divine. Procédant du Père et recevant du Fils, pénétrant les secrets de Dieu, il est le principe sanctificateur des fidèles et l'auteur des charismes, l'inspirateur des prophètes et le directeur de toute l'activité apostolique.

Ainsi, sans exposer précisément une théorie trinitaire, Jésus d'abord, puis saint Paul et les apôtres enseignent clairement l'existence d'une trinité, de trois termes distincts en Dieu, que la formule baptismale met sur le même pied : le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

Les anges sont les premières créatures de Dieu. Parmi eux, les bons, inférieurs au Fils, sont les ministres de ses volontés. Ils contemplent Dieu et ignorent les convoitises charnelles; quelques-uns sont les anges des petits enfants. Mais tous les anges n'ont

pas conservé leur dignité ; les rebelles à Dieu ont été précipités dans les enfers avec leur chef, Satan, l'adversaire, l'ennemi ; et avec lui, ils s'efforcent de perdre les hommes et d'élever leur propre règne contre celui de Dieu.

Leur première victime, c'est Adam. Par Adam, par sa transgression, le péché est entré dans le monde, et, avec le péché, la mort qui en est la sanction. La chair s'est corrompue, et, comme un venin, la concupiscence et le péché ont passé, par la génération, dans toute la postérité du premier homme. La raison et la Loi ont été impuissantes à guérir l'humanité déchue. Il y fallait quelque chose de plus grand : Dieu, qui avait créé l'homme, pouvait seul le sauver.

Le moyen de ce salut, c'est l'incarnation. Le Verbe de Dieu, le Monogène qui était dans le sein du Père, se fait chair ; il naît d'une vierge. Sans cesser d'être Dieu, il devient homme, de notre race et de la semence de David selon la chair : il prend toutes nos faiblesses, hormis le péché. Il est le second Adam, venu du ciel, en qui nous sommes tous contenus, comme nous l'étions dans le premier. Et c'est pourquoi, de même que nous étions tous morts dans le premier Adam, nous sommes tous vivifiés dans le second. Substitué à nous et nous représentant, il meurt sur la croix, paie notre rançon, apaise la justice de Dieu, lui offre, comme notre pontife, la victime expiatoire qui est lui-même. Toutes les formes sous lesquelles la théologie postérieure orthodoxe représentera la rédemption se trouvent déjà dans le Nouveau Testament.

La rédemption de Jésus-Christ est universelle. Devant Dieu il n'y a plus désormais ni juifs ni gentils, ni grecs, ni barbares : il n'y a que des hommes qui acceptent ou rejettent le message divin et le salut qui leur est offert. Ceux qui l'acceptent, qui adhèrent à

Jésus-Christ forment l'Église. L'Église a été établie par Jésus-Christ, qui en a créé le premier noyau en réunissant les apôtres et en groupant déjà autour d'eux un certain nombre de fidèles. De cette Église les apôtres seront les chefs, et Jésus leur donne, avec leur mission, le pouvoir d'enseigner, d'ordonner, de baptiser, de remettre les péchés. Mais, entre les apôtres, Pierre sera le premier : c'est sur lui comme sur un roc que l'Église est bâtie, et c'est lui qui détient les clefs de la cité sainte.

Mystiquement, l'Église est l'épouse et le corps de Jésus-Christ, son extension et son complément sur la terre. Elle est la colonne de la vérité. Matériellement et dans sa signification la plus étendue, elle est la société nouvelle formée par l'ensemble des Églises particulières, établies dans les centres qui ont reçu l'Évangile. De cette Église les Actes des apôtres, et les épitres surtout de saint Paul nous mettent sous les yeux l'organisation et la vie pendant ses cinquante premières années. Les apôtres en ont le soin général, et résolvent pour elles les difficultés pratiques qui entravent la première évangélisation. Ils la détachent peu à peu du judaïsme qui l'enserre. Sous eux et institués par eux, des apôtres et disciples du second ordre, Barnabé, Timothée, Tite, etc. s'occupent plus spécialement, et pour un temps du moins, de régions ou groupes d'Églises. Un certain nombre d'Églises particulières ont, pour les gouverner, des chefs auxquels on donne indistinctement le nom d'ἐπίσκοποι ou πρεσβύτεροι, et des diacres. Puis viennent les ministres et prédicateurs itinérants, apôtres, évangélistes, didascales, et les fidèles doués de charismes, prophètes, glossolales, interprètes, thérapeutes, exorcistes, etc. En tout cas, le principe d'autorité, qui partage les membres de l'Église en gouvernants et gouvernés, enseignants et

enseignés, est nettement formulé. La doctrine annoncée par les apôtres et leurs délégués n'est pas une philosophie qu'on discute : c'est un dépôt que le prédicateur doit transmettre, une catéchèse qu'il impose, et que l'on ne saurait contredire sans être anathème. Des règlements sont établis qu'il faut respecter, des exclusions même de l'Église sont portées qui punissent les plus grandes fautes. Chaque Église particulière, communiquant d'ailleurs avec les autres Églises, forme une petite société distincte qui a sa hiérarchie, son culte, ses réunions spéciales.

On devient chrétien par le baptême conféré au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, ou même peut-être dans quelques Églises et pour quelque temps, au nom du Seigneur Jésus. L'effusion du Saint-Esprit, obtenue par l'imposition des mains des apôtres, complète cette initiation. Dans les assemblées des fidèles, la prédication de la parole est suivie de la fraction du pain, rappel de la mort du Sauveur. L'eucharistie est le corps et le sang de Jésus-Christ : c'est avec une conscience pure qu'il s'en faut approcher. Si l'on a failli, la pénitence est possible, et les apôtres ont précisément reçu le pouvoir de remettre les péchés. L'onction de l'huile, accompagnée de prières, par les presbytres soulage le chrétien malade, et efface encore ses péchés s'il en est besoin. Par l'imposition des mains, les apôtres et les presbytres se créent des collaborateurs et ordonnent des diacres. Le mariage chrétien lui-même, déclaré indissoluble, est chose sainte; il est l'image de l'union de Jésus-Christ avec son Église.

Toute la morale de la Loi nouvelle peut se résumer dans l'amour de Dieu et du prochain. C'est le précepte proclamé à nouveau par la bouche de Jésus-Christ et répété par saint Paul et saint Jean. Mais cet

amour ne doit pas rester purement spéculatif; la foi en Jésus ne doit pas rester oisive : il faut qu'elle se traduise par les œuvres et par l'observation des commandements. La foi sans les œuvres serait inutile, comme sans la foi les œuvres seraient stériles. De plus, aux préceptes s'ajoutent les conseils : invitation à la pratique de la continence, de la pauvreté volontaire, du renoncement total au monde pour suivre le Christ. On peut, sans aller jusque-là, « entrer dans la vie », mais non point « être parfait ».

En observant les commandements et les conseils, l'homme mérite vraiment la récompense promise par Dieu, encore que cette récompense soit, par ailleurs, une grâce et un don. En n'observant pas les commandements, il se rend passible de châtiment. Une première rétribution suit immédiatement la mort : une autre plus solennelle est réservée pour la fin du monde. Quand viendra la fin du monde? Jésus-Christ n'ayant pas voulu nous en instruire, il est naturel que l'ancienne croyance juive, qui liait la fin du monde à la venue du Messie, ait persisté quelque temps chez beaucoup de nouveaux convertis. Quant aux autres éléments eschatologiques, ils sont nets et fermes : la résurrection générale des morts; le jugement prononcé par Jésus-Christ; la damnation éternelle des méchants dans le feu; le bonheur éternel aussi des justes dans la société de Dieu et des anges; la consommation et la rénovation du vieux monde. C'est le triomphe final de Dieu et de son règne.

Tels sont, esquissés à grands traits, les enseignements de Jésus et de ses apôtres, consignés dans les livres du Nouveau Testament. On a dit souvent que ces écrits n'étaient pas, sauf en quelques parties, des traités doctrinaux. Et l'on a raison en effet, si l'on veut signifier par là qu'ils ne sont point des exposés didac-

tiques et méthodiquement raisonnés. Mais on aurait tort d'ailleurs de croire que la doctrine, que le dogme en est absent ou y est rare : le résumé qui précède le montre assez. L'Église chrétienne devait y trouver toute la substance de son enseignement, et l'inépuisable objet de ses réflexions et de ses études.

CHAPITRE III

LE DOGME CHRÉTIEN DANS LES PÈRES APOSTOLIQUES[1].

§ 1. — Aperçu préliminaire. Les sources de la foi, Écriture, tradition.

On donne le nom de Pères apostoliques aux écrivains ecclésiastiques qui ont paru à la fin du Ier ou dans la première moitié du IIe siècle, et dont quelques-uns ont reçu des apôtres ou de leurs disciples immédiats l'enseignement qu'ils nous transmettent. Écrivains non proprement inspirés, et inférieurs en vues profondes aux auteurs du Nouveau Testament, ils sont inférieurs aussi, en richesse doctrinale et en puissance de réflexion, à ceux qui les ont suivis eux-mêmes. Ce sont de simples témoins de la croyance beaucoup plus que des théologiens. Si l'on excepte saint Ignace, génie

1. Le but de ce travail étant d'exposer la *doctrine* des auteurs dont nous parlons et non de raconter leur vie et leur œuvre, on n'y cherchera aucune notice biographique ou bibliographique proprement dite. Les renseignements de ce genre, que nous supposons acquis, doivent être demandés aux auteurs de patrologies et aux historiens de l'ancienne littérature ecclésiastique, NIRSCHL, FESSLER-JUNGMANN, BARDENHEWER, BATIFFOL, HARNACK, KRUGER, KRUMBACHER, EHRHARD, EBERT, TIXERONT etc. (En voir la liste, avec le titre exact de leurs ouvrages, dans BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, tom. I, Freiburg-i. B., 2e édit., 1913, p. 17 sqq.). On se contentera ici, pour chaque auteur examiné, de signaler l'édition citée dans ce volume, et les études les meilleures et les plus récentes sur sa théologie.

plus personnel, leur haute valeur vient surtout de leur antiquité. Leurs œuvres appartiennent d'ailleurs principalement à la littérature parénétique. Elles ne sont souvent que des écrits de circonstance, des lettres sur des thèmes religieux et chrétiens, mais qui n'ont à aucun degré la prétention d'en traiter d'une façon didactique et complète.

Ces Pères apostoliques sont au nombre de huit[1], que l'on peut ranger, au point de vue géographique, dans l'ordre suivant : à Rome, la première épître de saint Clément (93-97)[2], et le *Pasteur* d'Hermas (vers 140-155)[3]; à Rome ou à Corinthe, l'homélie appelée deuxième épître de saint Clément (vers 150)[4]; à An-

1. L'édition citée pour tous ces écrits est la seconde de FUNK, *Patres apostolici*, Tübingen, 1901; mais on pourra se servir aussi des éditions séparées parues dans les *Textes et documents* de la collection HEMMER et LEJAY. Ces éditions sont accompagnées d'une traduction française et précédées, en forme d'introductions, d'études très sérieuses sur chaque ouvrage, que je signale ici une fois pour toutes. — Aux écrits indiqués dans le texte on peut ajouter, si l'on veut, les *Odes de Salomon*, sur le caractère desquelles les critiques ne sont pas complètement d'accord, les uns en faisant une œuvre orthodoxe, d'autres y voyant une composition docète ou gnostique. L'ouvrage daterait de 80 à 120 (Harnack) ou de 100 à 120 (Batiffol). Édition J. LABOURT et P. BATIFFOL, *Les Odes de Salomon*, trad. franç. et introd. historique, Paris, 1911.

2. Travaux : A. BRÜLL, *Der erste Brief des Clemens von Rom*, Freiburg, 1882. WREDE, *Untersuchungen über den ersten Clemensbrief*, Göttingen, 1891. G. COURTOIS, *L'Épitre de Clément de Rome*. Montauban, 1894. BANG, *Studien über den Clemensbrief*. *Theolog. Studien und Kritiken*, vol. LXXI, 1898. J. GREGG, *The epistle of saint Clement*, London, 1899. A. SCHERER, *Der erste Clemensbrief an die Corinther*, Regensburg, 1902. R. SOHM, *Kirchenrecht*, I, Leipzig, 1892.

3. Travaux : TH. ZAHN, *Der Hirt des Hermas untersucht*, Gotha, 1868. AD. LINK, *Christi Person und Werk im Hirten des Hermas*, Marburg, 1886. A. RIBAGNAC, *La Christologie du Pasteur d'Hermas*, Paris, 1887. E. HUCKSTADT, *Der Lehrbegriff des Hirten*, Anklam, 1887. P. BATIFFOL, *Hermas et le problème moral au second siècle*, dans les *Études d'histoire et de théologie positive*, 3e édit., Paris, 1904. A. BAUMEISTER, *Die Ethik des Pastor Hermae*, Freiburg im Br., 1912. A. D'ALÈS, *L'Édit de Calliste*, Paris, 1914.

4. Travaux : HAGEMANN, *Ueber den zweiten Brief des Klemens von Rom*, dans la *Theolog. Quartalschrift*, tom. XLIII, 1861. A. HARNACK, *Ueber den sogn. zweiten Brief des Klemens an die Korinther*, dans la *Zeitschr. für Kirchengeschichte*, tom. I, 1876-1877.

tioche et le long des côtes de l'Asie Mineure, les sept épîtres de saint Ignace (107-117)[1] ; à Smyrne, l'épître de saint Polycarpe et son *Martyrium* (ce dernier de 155-156) ; à Hiérapolis en Phrygie, les fragments de Papias (vers 150) ; en Palestine peut-être, la *Doctrine des douze apôtres* (dans sa forme actuelle des années 131-160 suivant Harnack, mais, au moins dans son ensemble, de la fin du Ier siècle d'après Funk, Zahn et Batiffol)[2] ; enfin en Égypte probablement, l'épître (apocryphe) de saint Barnabé (130-131 d'après Harnack)[3].

La source à laquelle ces documents vont puiser leur enseignement et l'autorité sur laquelle ils prétendent l'asseoir, c'est d'abord l'Ancien Testament. Il est pour eux l'Écriture par excellence (ἡ γραφή, γέγραπται)[4], la

1. Travaux : Th. Zahn, *Ignatius von Antiochien*, Gotha, 1873. Th. Dreher, *S. Ignatii episcopi Antiocheni de Christo Deo doctrina*, Sigmaringæ, 1877. H. de Genouillac, *L'Église chrétienne au temps de S. Ignace d'Ant.*, Paris, 1907. J. Nirschl, *Die Theologie des hl. Ignatius*, Mainz, 1880. J. Réville, *Étude sur les origines de l'Épiscopat*, Paris, 1891. Von der Goltz, *Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe*, Leipzig, 1894. E. Bruston, *Ignace d'Antioche, ses épitres, sa vie, sa théologie*, Paris, 1897. M. Rackl, *Die Christologie des heil. Ignatius von Antiochien*, Freiburg im Br., 1914. — Sur l'épitre aux Romains en particulier : A. Harnack, *Die Zeugnis des Ignatius über das Ansehen des römischen Gemeinde*, dans les *Sitzungsber. der k. preuss. Akad. der Vissensch. zu Berlin*, 1896. J. Chapman, *S. Ignace d'Antioche et l'Église romaine*, dans la *Revue bénédict.*, tom. XIII, 1896. F. X. Funk, *Der Primat der römischen Kirche nach Ignatius und Irenaeus*, dans ses *Kirchengeschichtl. Abhandl. und Untersuch.*, tom. I, Paderborn, 1897

2. Travaux : O. Knoop, *Der dogmatische Inhalt der Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, Posen, 1888. C. Taylor, *An essay on the theology of the Didache*, Cambridge, 1889. E. Jacquier, *La doctrine des douze apôtres et ses enseignements*, Paris, 1891. N. Biesenthal, *Die urchristliche Kirche in Lehre und Leben nach der Διδαχὴ τ. δ. α.*, Insterburg, 1893. O. Moe, *Die Apostellehre und der Dekalog im Unterrichte der alten Kirche*, Gütersloh, 1896.

3. Travaux : O. Braunsberger, *Der apostel Barnabas, sein Leben und der ihm beigelegte Briefe*, Mainz, 1876. P. Ladeuze, *L'épitre de Barnabé*, Louvain, 1900. Ph. Haeuser, *Der Barnabasbrief neu untersucht und neu erklaert*, Paderborn, 1912.

4. I *Clem.*, IV, 1 ; XXXIX, 3; XXXV, 7, etc.; Ignat., *Magnes.*, XII, etc.; Barn., IV, 7.

parole sainte (ὁ ἅγιος λόγος)[1]. Mais une autorité égale est attribuée aux paroles de Jésus-Christ[2], et saint Ignace, mettant l'Évangile sur le même pied que les Prophètes, le cite aussi sous la rubrique γέγραπται (*Philad.*, VIII, 2; cf. *Smyrn.*, VII, 2). Quant aux apôtres, saint Ignace encore les considère comme les maîtres de la croyance de l'Église, le *presbyterium* du Père éternel auquel il faut rester attaché[3]. La *Doctrine des apôtres* s'intitule Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, et l'on trouve dans les ouvrages que nous examinons des citations plus ou moins claires de presque tous les écrits apostoliques du Nouveau Testament. Ce n'est pas à dire que leurs auteurs eussent dès lors un canon arrêté du Nouveau Testament — nous rencontrons au contraire chez eux quelques citations d'apocryphes quoique en très petit nombre[4], — mais c'est à dire qu'ils regardaient la parole des apôtres, aussi bien que celle de Jésus-Christ, là où ils pensaient la posséder, comme une autorité décisive établissant irréfragablement la doctrine et la foi.

Cette parole des apôtres, on croyait d'ailleurs la retrouver ou du moins en retrouver l'écho ailleurs que dans les documents écrits. On sait que Papias, à côté ou même au-dessus de la tradition écrite, mettait la tradition orale de ceux qui avaient conversé avec les apôtres et les anciens[5]. Plusieurs des citations faites par les Pères apostoliques ne viennent pas de nos livres canoniques[6] : les éléments leur en avaient peut-

1. I *Clem.*, XIII, 3.

2. Γέγραπται (Barn., IV, 14); ἑτέρα γραφή (II *Clem.*, II, 4); ἐν ταῖς γραφαῖς εἴρηται (Polyc., *Philipp.*, XII, 1).

3. *Magn.*, VI, 1; *Trall.*, II, 2; III, 1, 3; *Rom.*, IV, 3, etc.

4. *Évangile des Égyptiens* dans II *Clem.*, IV, 5; V, 4; XII, 2; *Doctrine de Pierre* (?) dans saint Ignace, *Smyrn.*, III, 2.

5. Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 39, 4.

6. Par exemple, I *Clem.*, XIII, 2; cf. Hermas, *Similit.* VIII, 8, 1; II *Clem.*, VIII, 5; Barn., VI, 13.

être été transmis de mémoire. Enfin l'idée d'une autorité doctrinale ecclésiastique, d'un enseignement vivant, plus libre et plus souple que la parole simplement rapportée de Jésus-Christ et des apôtres, mais s'imposant comme elle, cette idée, qui nous est apparue déjà dans les épîtres pastorales de saint Paul surtout, se retrouve dans saint Ignace, et peut-être même dans saint Clément. Celui-ci en appelle à « la glorieuse et vénérable règle de notre tradition » (*I Clem.*, VII, 2); et le premier ne permet pas plus de se séparer de l'évêque que de se séparer de Dieu, de Jésus-Christ et des apôtres (*Trall.*, VI, 1-VII, 1). « Fils de vérité, fuyez la division et les mauvaises doctrines : là où est le pasteur, suivez-le comme des brebis » (*Philad.*, II, 1; cf. *Ephes.*, III, 2; IV, 1).

Ainsi donc l'Ancien Testament, y compris quelques apocryphes, la parole et les écrits de Jésus-Christ et des apôtres, la tradition orale, un ou deux documents apocryphes du Nouveau Testament, l'enseignement de l'évêque, voilà à quelles sources s'alimente la doctrine des Pères apostoliques.

Quelle est cette doctrine?

§ 2. — La Trinité, Jésus-Christ, la rédemption.

« Avant tout, crois qu'il n'y a qu'un Dieu, qui a tout créé et consommé, et a fait de rien toutes choses pour qu'elles existassent. » C'est ainsi que débute le premier *Mandatum* du *Pasteur*[1]; et l'unité de Dieu était, en effet, la première vérité à proclamer contre les païens.

Elle n'excluait pas dans l'esprit des chrétiens la plu-

1. S. IGNACE, *Magn.*, VIII, 2.

ralité des termes en Dieu : et c'est pourquoi nous retrouvons dans nos auteurs les formules trinitaires du Nouveau Testament[1]. On remarquera surtout celles de saint Clément et de saint Polycarpe. Le premier donne au chapitre LVIII, 2 un exemple de serment : Ζῇ γὰρ ὁ θεὸς, καὶ ζῇ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἥ τε πίστις καὶ ἡ ἐλπὶς τῶν ἐκλεκτῶν, ὅτι κτλ. Si l'on rapproche cette façon de parler de celle de l'Ancien Testament, ζῇ Κύριος (*I Reg.*, XIV, 39; XX, 3, etc.), on voit que pour Clément Κύριος équivaut à ὁ θεός, ὁ κύριος Ἰησοῦς, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ces trois termes étant mis sur le même plan, et invoqués ensemble comme garants de la parole jurée[2]. A son tour, saint Polycarpe, sur le point de mourir, termine sa prière en glorifiant le Père par le Fils, mais avec le Fils et avec le Saint-Esprit : δι' οὗ (παιδός) σοὶ σὺν αὐτῷ καὶ πνεύματι ἁγίῳ δόξα κτλ.[3].

Nous reviendrons tout à l'heure sur la personne de Jésus-Christ. En dehors des passages que nous avons signalés et de ceux d'Hermas que nous indiquerons plus loin, il est peu question dans nos documents de la personne du Saint-Esprit. Saint Clément se contente de répéter après les apôtres que c'est par cet Esprit qu'ont parlé les écrivains sacrés (VIII, 1; XLV, 2); qu'il a été l'organe de Jésus-Christ s'exprimant dans l'Ancien Testament (XXII, 1, suiv.), et il ajoute que c'est par ce même Esprit (διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος) que lui, Clément, a écrit son épître (LXIII, 2)[4].

Cela suffit à déclarer les attributs divins du Saint-Esprit. Mais, sur Jésus-Christ, les affirmations sont

1. *I Clem.*, XLVI, 6; LVII, 2; S. IGNACE, *Eph.*, IX, 1; *Magn.*, XIII, 1; *Martyr. Pol.*, XIV, 3; *Didachè*, VII, 1, 3; *Odes de Salomon*, XIX, 2, 3; XXIII, 20.

2. On trouve une formule semblable dans *L'assomption d'Isaïe*, III, 13.

3. *Martyr, Pol.*, XIV, 3.

4. L'ode XIX de Salomon met nettement en relief la personnalité du Saint-Esprit.

plus explicites, et c'est en propres termes que, à la suite de saint Jean et de saint Paul, on le proclame Dieu. S'il reçoit souvent, dans les formules liturgiques, le nom de παῖς θεοῦ [1], on le nomme plus souvent υἱὸς θεοῦ. Saint Clément, citant l'*Épître aux Hébreux* (I, 3-13), l'élève au-dessus des anges, et le représente comme la splendeur de la majesté divine, engendré de Dieu, assis à sa droite (XXXVI, 2-5). Il l'appellerait même Dieu (παθήματα αὐτοῦ, *scilic.* θεοῦ, II, 1), à s'en tenir à la leçon du plus ancien manuscrit, l'*Alexandrinus*, du ve siècle [2]. Mais si ce mot n'a pas été écrit par saint Clément à propos de Jésus-Christ, il l'a été certainement quelques années plus tard par saint Ignace. Saint Ignace connaît la doctrine du Logos johannique : Jésus-Christ, dit-il, est le Logos de Dieu sorti du silence pour manifester le Père (λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών) [3]. Au nom de Logos toutefois l'évêque d'Antioche préfère celui de Jésus-Christ. Jésus-Christ « était avant les siècles auprès du Père » (*Magn.*, VI, 1) [4]; il est Dieu (θεὸς Ἰησοῦς χριστός, *Trall.*, VII, 1), le Dieu (τὸν θεόν) qui rend sages les fidèles (*Smyrn.*, I, 1) : il est notre Dieu (ὁ θεὸς ἡμῶν, *Ephes.*, Inscript.; XV, 3; XVIII, 2; *Rom.*, Inscript.; III, 3; *Polyc.*, VIII, 3), le Dieu d'Ignace (τοῦ θεοῦ μου, *Rom.*, VI, 3); son sang est le sang de Dieu (ἐν αἵματι θεοῦ, *Eph.*, I, 1); il s'est ressuscité lui-même (*Smyrn.*, II, 1) [5]. « Frères, s'écrie à son tour, au début

1. *I Clem.*, LIX, 2-4; *Martyr. Pol.*, XIV, 1, 3; XX, 2; *Didache*, IX, 2, 3; X, 2, 3.

2. C'est la leçon adoptée par M. Harnack. Le manuscrit de Constantinople et les versions latine et syriaque donnent αὐτοῦ = χριστοῦ.

3. *Magn.*, VIII, 2. Il ne s'agit pas ici de la génération éternelle du Fils, mais de sa mission *ad extra*.

4. Sur la préexistence de Jésus-Christ, cf. *Odes de Salomon*, XXVIII, 15, 16 : « Ils cherchèrent ma mort et ne réussirent pas, parce que j'étais plus ancien que leur mémoire : en vain, ils se ruèrent sur moi ceux qui me poursuivaient; c'est en vain qu'ils cherchèrent à anéantir le souvenir de celui qui existait avant eux. » Et cf. VII, 4.

5. Rapprocher de ces textes de saint Ignace les aveux des chrétiens

de son homélie, l'auteur de la *Secunda Clementis*, il faut considérer Jésus-Christ comme Dieu, comme le juge des vivants et des morts[1] »; et de fait, il cite au chapitre IX, 5, avec l'annonce λέγει ὁ θεός, la parole de Jésus dans saint Luc (VI, 32, 35). Polycarpe glorifie le Fils avec le Père et veut qu'on l'adore[2]; et le Pseudo-Barnabé, qui lui fait adresser par le Père au commencement les paroles : *Faisons l'homme à notre image*, est si bien convaincu de sa filiation divine transcendante qu'il ne veut pas qu'on le nomme fils de l'homme et fils de David (V, 5; VI, 12; XII, 10, 11).

Dans ce concert toutefois on s'est demandé si Hermas ne jetait pas une note discordante, et s'il n'était pas lui-même un précurseur des adoptianistes de la fin du IIe siècle qui, nous le verrons, refusaient à Jésus-Christ la divinité réelle et vraie. Les textes qui ont donné lieu à cette difficulté se trouvent dans la *Similitude* V, chapitres 2, 5 et 6, dont il faut rapprocher la *Similitude* IX, 1, 1; 12, 1, 3. Certains auteurs (Harnack, Loofs, Funk) les interprètent en ce sens qu'Hermas, confondant le Saint-Esprit — troisième personne de la Trinité — avec le Fils de Dieu — deuxième personne — (ὁ δὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστιν, *Simil.* V, 5, 2), n'a vu en Jésus-Christ qu'un homme, ou, comme il dit, une chair en qui cet Esprit a habité (κατῴκισεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα, *Simil.* V, 6, 5). Dès lors, Hermas n'aurait admis, antérieurement à cette inhabitation, que deux termes en Dieu, le Père et le Saint-Esprit : Jésus-Christ ne serait pas vraiment Dieu; et c'est seulement par la glo-

rapportés par Pline le Jeune, dans sa lettre à Trajan (*Epist.*, X, 97), écrite vers 112-113, qu'ils ont coutume de se réunir à un jour fixé pour chanter un hymne au Christ *comme à un Dieu*, « *carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem* ».

1. Ἀδελφοὶ οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ ὡς περὶ θεοῦ, ὡς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν.

2. *Martyr. Pol.*, XIV, 3; XVII, 3.

rification de sa chair, entrée en participation de l'Esprit-Saint et de l'héritage de Dieu (*Simil.* v, 6, 6), que serait constituée une sorte de trinité divine. Mais c'est là une explication bien invraisemblable. Qu'un auteur, même d'un esprit peu spéculatif, vivant au milieu du IIe siècle et dans le commerce du clergé romain, ait pu ignorer à ce point la foi primordiale consignée dans la formule baptismale, et confondre le Fils avec le Saint-Esprit paraît chose impossible. Le langage d'Hermas est assurément fort confus, mais cependant on voit clairement qu'il met d'abord en jeu trois personnes, le Père, le Saint-Esprit qui est représenté dans la parabole par le fils (ὁ δὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστιν), et le serviteur « qui est le Fils de Dieu » (ὁ δὲ δοῦλος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν, v, 5, 2). Cet esprit que Dieu a fait habiter dans la chair n'est pas le Saint-Esprit, mais le Fils préexistant qui est *un esprit saint,* et dont Hermas écrit précisément qu'il est antérieur à toute créature, et auteur lui-même de la création en même temps que conseiller du Père dans cet acte[1].

La désignation du Fils par l'expression πνεῦμα doit d'autant moins nous étonner que nous la rencontrons ailleurs. Le Christ « étant d'abord esprit est devenu chair », écrit la *Secunda Clementis,* ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σάρξ (IX, 5). La chair était un voile nécessaire, car les hommes n'auraient pu directement contempler le Fils préexistant, eux qui ne sauraient fixer le soleil, œuvre de ses mains[2]. Cette manifestation humaine de Dieu (θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερωμένου) constitue l'οἰκονομία[3]. Entre tous les Pères apostoliques, saint

1. *Simil.* V, 6, 5; IX, 12, 2. Sur cette interprétation voir R. SEEBERG, *Lehrb. der DG.*, I, 97 suiv.
2. PS.-BARNABÉ, V, 6, 10.
3. S. IGN., *Eph.*, XVIII, 2; XIX, 31; cf. PS.-BARNABÉ, τύπῳ ἐν σαρκὶ φανερωθείς (XII, 10).

Ignace s'est étendu sur les conditions de cette « économie ». Le docétisme, signalé déjà par saint Jean, menaçait la vraie foi, niant la réalité de l'humanité de Jésus et sa descendance davidique, et partant la maternité vraie de Marie. Déjà saint Clément avait remarqué que Jésus-Christ vient d'Abraham κατὰ σάρκα (xxxii, 2). Ignace écarte absolument les conceptions qui ne maintiendraient pas à Jésus-Christ sa descendance davidique, qui n'en feraient pas un homme comme nous, de notre race (*Rom.*, vii, 3; *Eph.*, xix, 3; xx, 2; *Smyrn.*, i, 1) : il affirme la maternité vraie et absolue de Marie : Jésus est ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ (*Eph.*, vii, 2), γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου (*Smyrn.*, i, 1); mais il maintient aussi énergiquement la virginité de la mère dans sa conception (*Eph.*, vii, 2; xviii, 2; *Smyrn.*, i, 1). La virginité de Marie, son enfantement et la mort de Jésus-Christ ont été cachés au prince de ce monde : ils constituent les trois mystères de la prédication préparés dans le silence de Dieu (*Eph.*, xix, 1).

Puis, continuant de poursuivre les faux docteurs qui transforment en une simple apparence l'humanité du Sauveur : Jésus-Christ, écrit saint Ignace, est « vraiment (ἀληθῶς) sorti de la race de David selon la chair... vraiment né d'une vierge... il a été vraiment percé de clous pour nous dans sa chair sous Ponce-Pilate et Hérode le tétrarque » (*Smyrn.*, i, 1, 2). « Il a vraiment souffert comme il s'est vraiment ressuscité lui-même, et non pas ainsi que le disent certains incrédules [qui prétendent] qu'il a souffert seulement en apparence (τὸ δοκεῖν), eux-mêmes ne vivant qu'en apparence » (*Smyrn.*, ii). Et cette chair, Jésus-Christ ne s'en est pas dépouillé après sa résurrection : « Je sais, déclare Ignace, qu'après sa résurrection, Jésus-Christ a été en chair, et je crois qu'il l'est [encore]. Et quand il

vint à ceux qui étaient avec Pierre, il leur dit : Prenez, palpez-moi, et voyez que je ne suis pas un génie sans corps. Et aussitôt ils le touchèrent, et ils crurent, s'étant mêlés à sa chair et à son esprit... Et après la résurrection, il mangea et but avec eux, comme étant corporel, bien qu'il fût spirituellement uni à son Père » (*Smyrn.*, III)[1].

Nos auteurs ont donc clairement enseigné et la divinité et l'humanité du Sauveur; mais saint Ignace est ici encore particulièrement explicite, parce qu'il lui assigne à la fois et par opposition des attributs humains et des attributs divins. Deux passages ont surtout, à ce point de vue, attiré l'attention des critiques.

Le premier est dans l'Épître aux Éphésiens, VII, 2 : « Il n'y a qu'un seul médecin corporel et spirituel, engendré et inengendré, devenu Dieu dans la chair, dans la mort vie véritable, de Marie et de Dieu, d'abord passible et alors impassible, Jésus-Christ Notre-Seigneur[2]. »

Le second est dans l'épître à Polycarpe, III, 2 : « Attends celui qui est au-dessus de tout moment, l'intemporel, l'invisible, à cause de nous visible, l'impalpable, l'impassible, à cause de nous passible, qui a souffert de toute façon à cause de nous[3]. »

On a voulu (Harnack, Bruston) infirmer le témoignage de ces textes en faveur de la divinité de Jésus-Christ, en rapportant les attributs opposés qu'ils

1. Voir des déclarations semblables chez S. POLYCARPE, VII, 1. Les *Odes de Salomon* marquent nettement la naissance de Jésus *ex Maria*, et sa conception virginale (XIX, 4-10; XXVIII, 14).

2. Εἷς ἰατρός ἐστιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν.

3. Τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν, τον ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν, τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα.

mentionnent non à deux éléments, divin et humain, existant *simultanément* en Jésus-Christ, mais à deux états *successifs* du Sauveur. Dans la pensée d'Ignace, Jésus-Christ, d'abord pur homme, serait devenu Dieu, et aurait acquis les attributs divins dans sa glorification. Mais les raisons apportées de cette interprétation ne sont ni convaincantes ni même toujours recevables. Si l'on songe que la préexistence de Jésus-Christ aussi bien que sa divinité pendant sa vie terrestre ne font aucun doute pour saint Ignace (*Magn.*, VI, 1; *Eph.*, I, 1; XIX, 3), le sens général de ces textes ne paraîtra pas douteux : l'évêque d'Antioche attribue ici au Sauveur simultanément les qualités de l'homme et du Dieu.

Quel était le but de la venue de Jésus-Christ? Sous les multiples expressions dont ils se servent, l'idée de nos auteurs est la même : Jésus-Christ venait nous sauver, nous faire connaître Dieu, nous délivrer de nos péchés, détruire la mort et nous rendre la vie. Comment? Par l'effusion de son sang, par sa propre mort. Jésus-Christ, dit saint Ignace, qui est la pensée et la sentence du Père (τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη), la bouche véridique par laquelle il s'exprime (*Eph.*, III, 2; *Rom.*, VIII, 2), est devenu pour nous la connaissance de Dieu et notre unique docteur (τοῦ θεοῦ γνῶσις, *Eph.*, XVII, 2; XV, 1; *Magn.*, IX, 1). Mais, de plus, il méditait, en se manifestant humainement, d'abolir la mort et de la remplacer par la nouveauté de la vie éternelle (*Eph.*, XIX, 3). La cause de la mort, c'est le péché : c'est pourquoi Jésus-Christ saint, se substituant à nous, a porté nos péchés sur la croix, est mort, lui innocent, pour les pécheurs [1]. « Il a donné son sang pour nous... et sa chair pour notre chair, et son âme pour nos

1. S. POLYC., I, 2; VIII, 1; *Martyr. Pol.*, XVII, 2.

âmes[1]. » Pontife éternel, maintenant glorifié à la droite de son Père[2], il a livré sa chair à la destruction en l'offrant en sacrifice (προσφέρειν, θυσία); il nous a aspergés de son sang[3]. Par là nous avons été purifiés de nos péchés[4]; nous avons été rachetés (λύτρωσις)[5]; la mort a été détruite, la résurrection des morts assurée, la vie reconquise[6]; et un peuple nouveau, un peuple saint a été enfanté, héritier des promesses à la place de la nation juive[7]. Jésus qui est « la Porte du Père par laquelle entrent Abraham, et Isaac et Jacob et les prophètes et les apôtres de l'Église », est le médiateur par qui le monde vient au Père, si bien qu'en définitive, « le christianisme n'a pas cru au judaïsme, mais le judaïsme au christianisme, dans lequel sont réunis tous ceux qui croient en Dieu[8] ». On ne saurait exprimer plus énergiquement que ne le fait Ignace dans ces deux passages et l'unité du plan salvifique de Dieu depuis le commencement du monde, et la place centrale qu'y occupe Jésus-Christ.

§ 3. — L'Église et la hiérarchie. L'Église romaine[9].

Le peuple nouveau qui succède ainsi au peuple juif dans les prédilections divines constitue l'Église chré-

1. *I Clem.*, XLIX, 6; cf. XXXI, 6.
2. *I Clem.*, LXIV; S. POLYC., XII, 2; *Martyr. Pol.*, XIV, 3; S. IGN., *Philad.*, IX, 1.
3. PS.-BARNABÉ, V, 1; VII, 3, 5.
4. HERMAS, *Simil.* V, 6, 2, 3; PS.-BARN., V, 1.
5. *I Clem.*, XII, 7; PS.-BARN., XIV, 6. Les idées de rédemption du péché et de rançon sont complètement absentes des *Odes de Salomon*.
6. S. IGN., *Eph.*, I, 1; *Magn.*, IX, 1; PS.-BARN., VII, 2; *Secunda Clem.*, XX, 5; cf. I, 7.
7. PS.-BARN., IV, 7, 8; XIII, XIV, 4-6.
8. S. IGN., *Philad.*, IX, 1; *Magn.*, X, 3.
9. Sur ce paragraphe, voir spécialement P. BATIFFOL, *Études d'hist. et de théol. positive*, 1re série, 3e édit., Paris, 1904; *L'Église naissante*

tienne. Dans le Nouveau Testament, l'Église est considérée tantôt sous un aspect mystique, comme l'épouse et le corps de Jésus-Christ, comme l'assemblée des saints choisis par Dieu en Jésus-Christ avant la constitution du monde (*Eph.*, I, 4, 22, 23; V, 23, 29); tantôt sous un aspect plus positif, comme la société des fidèles gouvernée par une hiérarchie et soumise à des règles précises. Le premier point de vue se retrouve dans Hermas. L'Église, dit-il, a été créée la première (πάντων πρώτη ἐκτίσθη); c'est pour elle que le monde existe (*Vis.* II, 4, 1; cf. *Vis.* I, 1, 6), et dans son ampleur elle comprend et les croyants de la terre et les élus du ciel (*Vis.* III, 5, 1). A son tour, la *Secunda Clementis,* dans un passage curieux et d'une interprétation difficile (XIV, 1-5), — le texte est peut-être corrompu, — parle de l'Église première, de l'Église vivante comme d'un être spirituel (ἦν γὰρ πνευματική), créé avant le soleil et la lune, et qui a apparu à la fin des temps dans la chair même de Jésus-Christ. Cet allégorisme s'explique si l'on se reporte aux textes indiqués de saint Paul.

Mais ce point de vue n'est pas celui auquel se tiennent généralement nos auteurs. Clément, Ignace, Polycarpe sont des évêques qui ont affaire à des communautés concrètes, dont la bonne discipline attire d'abord leur attention.

Remarquons d'abord que, sous leur plume, le mot *Église* s'applique également aux Églises locales, existant dans chaque ville, et à l'Église universelle, à l'ensemble formé par ces groupements particuliers reliés entre eux par les rapports de foi, de charité et d'assistance mutuelle. A cet ensemble Ignace le pre-

et le catholicisme, 6e édit., Paris, 1909; L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, I, Paris, 1906; A. MICHIELS, *L'origine de l'épiscopat*, Louvain, 1900; H. BRUDERS, *Die Verfassung der Kirche*, Mayence,

mier et plus tard le *Martyrium Polycarpi* donnent l'épithète de *catholique :* « Que là où paraît l'évêque, là se trouve la multitude, de même que là où est Jésus-Christ, là est l'Église catholique » (*Smyrn.,* VIII, 8). Cette épithète ici ne différencie pas l'Église orthodoxe des sectes hérétiques ou schismatiques : elle garde sa signification radicale et ancienne d'*universelle, totale,* par opposition à *partielle* et *locale.* La relation du martyre de saint Polycarpe est adressée « à toutes les chrétientés en tout lieu de la sainte Église catholique »; et il est dit que Polycarpe, avant de mourir, a prié « pour toute l'Église catholique dans le monde habité[1] ». Mais au chapitre XVI, 2 de ce même document, le mot *catholique,* appliqué à l'Église particulière de Smyrne, ne retient plus évidemment sa signification d'*universel :* il équivaut à *légitime, orthodoxe,* et oppose l'Église dont Polycarpe était évêque (ἐπίσκοπος τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας) aux conventicules hérétiques qui pouvaient exister à Smyrne. Quel rapport entre ces deux sens ? C'est que ces conventicules, essentiellement particularistes, n'étaient point reliés à ceux des autres villes, tandis que la communauté orthodoxe de Smyrne se fondait pour ainsi dire dans l'unité de la grande Église dont elle était une partie, et en recevait le qualificatif. — Cette grande Église du reste n'était pas seulement catholique en fait, comme étant l'ensemble des Églises particulières déjà existantes : elle devait en droit être et devenir catholique par sa diffusion dans le monde entier; car Jésus est mort pour tous les hommes, et le Christ, « par sa résurrection, a élevé dans les siècles l'étendard pour les saints et pour ses fidèles, aussi bien parmi les juifs que parmi les Gentils, dans l'unique corps de son Église[2] ».

1. *Martyr. Pol.,* Inscript.; VIII, 1; cf. XIX, 2.
2. S. IGNACE, *Smyrn.,* I, 2.

Et l'Église ne doit pas seulement être catholique : elle sera et elle est indéfectible dans sa doctrine, le Christ, observe saint Ignace, ayant été oint de parfums sur la tête (*Matth.*, xxvi, 7), afin de lui communiquer cette incorruptibilité (*Eph.*, xvii, 1).

Nous voici donc, comme dans les épîtres de saint Paul, en présence d'Églises organisées, gouvernées, formant des sociétés locales et, par leur union, une plus grande société universelle. Comment sont administrées ces communautés? Notons d'abord le soin que prend saint Clément de faire remarquer aux Corinthiens que le ministère des apôtres n'est point un charisme transitoire, destiné à disparaître avec eux, mais une institution établie par la volonté de Dieu, et dont les apôtres ont eux-mêmes assuré la perpétuité.

« Les apôtres nous ont été dépêchés comme messagers de la bonne nouvelle par le Seigneur Jésus-Christ. Jésus-Christ a été envoyé par Dieu. Le Christ vient donc de Dieu, et les apôtres viennent du Christ : ces deux choses découlent en bel ordre de la volonté de Dieu... Prêchant à travers les villes et les campagnes, ils (les apôtres) éprouvèrent dans le Saint-Esprit leurs prémisses, et les instituèrent comme épiscopes et comme diacres des futurs croyants » (xlii, 1, 2, 4).

Puis :

« Dans leur prescience parfaite de l'avenir, ils instituèrent ceux que nous avons dits, et ensuite portèrent cette règle qu'après leur mort, d'autres hommes éprouvés succéderaient à leur ministère. Ceux qui ont été ainsi mis en charge par les apôtres ou plus tard par d'autres personnages éminents avec l'approbation de toute l'Église, qui ont servi d'une façon irréprochable le troupeau du Christ... nous ne croyons pas juste de les rejeter du ministère » (xliv, 2, 3).

Les ministres ainsi institués ont un pouvoir de gou-

vernement et de direction, nous le dirons plus amplement tout à l'heure; mais ils ont aussi un pouvoir d'ordre; ils exercent des fonctions liturgiques. Les épiscopes dont Clément de Rome plaide la cause auprès des Corinthiens avaient saintement et sans reproche offert à Dieu les dons de l'assemblée (ὁσίως προσενεγκόντας τὰ δῶρα, XLIV, 4). De son côté, la *Didachè,* qui vient de parler (XIV) de l'office dominical, de la fraction du pain qui s'y accomplit et du sacrifice qu'on y célèbre, continue : « Élisez-vous *donc* des épiscopes et des diacres du Seigneur » (XV, 1). Elle considère par conséquent ces épiscopes et ces diacres comme les ministres de cette fraction du pain et de ce sacrifice [1].

Saint Ignace est le premier auteur chez qui se trouve nettement marquée la hiérarchie à trois degrés, évêque, prêtres, diacres, et l'épiscopat unitaire ou monarchique, c'est-à-dire la suprématie de l'évêque et, dans chaque église, d'un seul évêque sur le corps des prêtres (le *presbyterium*) et les diacres. Cette situation, dont nous constatons l'existence entre les années 100-120 en Syrie et dans la province d'Asie, à Éphèse, à Magnésie, à Tralles, à Smyrne était générale au milieu du IIe siècle. Mais l'on s'est demandé si elle remontait aux apôtres et par suite de quelles circonstances le pouvoir de l'évêque s'était élevé ainsi au-dessus de celui des prêtres.

En fait, et si nous consultons les écrits des autres Pères apostoliques en dehors de saint Ignace, il semble que les catégories des ministres de l'Évangile, conformément à ce que nous avons vu dans les épîtres de saint Paul et dans les *Actes,* aient été dans certaines Églises, et à la fin du Ier et au commencement du

1. Et cf. S. IGNACE, *Smyrn.*, VIII, 1, 2.

IIe siècle, à la fois plus nombreuses et moins nettement différenciées qu'elles le furent plus tard. La liste la plus complète est donnée par la *Didachè*, qui énumère les apôtres, les prophètes, les didascales, les épiscopes, les diacres. Elle ne nomme pas les presbytres qui se retrouvent chez Clément, Hermas, la *Secunda Clementis* et Polycarpe. Mais de ce qu'elle dit des apôtres, des prophètes et des didascales (XI, XIII), il s'ensuit évidemment que ces trois catégories de personnes n'entraient point dans la hiérarchie sédentaire et fixe qui dirigeait les Églises locales, et devaient en subir le contrôle. Les apôtres (distincts des Douze) étaient des missionnaires toujours en route, et qui ne pouvaient séjourner dans les communautés qu'un jour ou deux (XI, 5). Il n'y avait pas partout des prophètes (XIII, 4), et le didascale lui-même devait subir une épreuve avant d'être autorisé à enseigner (XI, 1, 2). Restent donc les épiscopes, les presbytres et les diacres : c'est le schema hiérarchique donné par saint Ignace. Seulement, tandis que celui-ci distingue nettement les évêques et, dans chaque Église, l'évêque unique, des prêtres, nos autres documents omettent de nommer ou les épiscopes [1] ou les presbytres [2], ou bien paraissent confondre les prêtres avec les évêques en donnant aux uns et aux autres indifféremment le nom d'épiscopes ou de presbytres [3]. Les Églises, dans ces temps reculés, n'étaient-elles donc gouvernées que par un collège de prêtres ou par un collège d'évêques égaux entre eux ?

Observons avant tout que l'emploi indifférent des

1. *Secunda Clementis*.
2. La *Didachè*.
3. *I Clem.*, XLIV, 1, 4, 5. C'est la même confusion que nous avons constatée chez saint Paul (v. ci-dessus, p. 90). Les deux mots ἐπίσκοποι et πρεσβύτεροι désignent indifféremment les mêmes personnages.

mots *presbytres* et *épiscopes* pour désigner les mêmes personnes n'implique pas qu'entre ces personnes il n'existât aucune distinction de dignité ou de pouvoir. Ces mots n'ont pas eu d'abord le sens technique et exclusif qu'on leur a attribué plus tard [1]. D'autre part, il est infiniment vraisemblable en effet que beaucoup d'Églises, dans les premiers temps, n'ont pas eu, pour les gouverner, un évêque attitré. Dans ces chrétientés de nouveaux convertis à peine dégrossis, peu nombreuses, on n'eût pas aisément trouvé des sujets capables d'exercer à eux seuls la charge épiscopale. Les apôtres et leurs successeurs immédiats ont dû souvent s'en réserver la direction supérieure, et se contenter d'y établir des presbytres chargés de remplir les fonctions de l'instruction et du culte, et de maintenir la discipline reconnue. C'est, à ce qu'il semble, la situation qui se révèle dans les cas de Tite et de Timothée régissant les Églises de Crète et d'Asie, et sans y voir une loi générale, on peut croire qu'ils se sont reproduits fréquemment ailleurs. Cet état de choses cependant n'était pas universel : l'épiscopat à Jérusalem, Antioche, Athènes, Alexandrie, Rome, remonte aux apôtres. De plus il ne devait pas durer et, au fur et à mesure que le champ de l'apostolat s'étendit, que les chrétientés devinrent plus fortes et les fidèles plus affermis dans la foi, une transformation s'opéra qui fit apparaître dans chaque Eglise un évêque; un évêque tenant la place de l'apôtre ou du successeur des apôtres qui avait jusque-là dirigé cette Église, et possédant ses pouvoirs. C'est dans le sein du *presbyterium* naturellement que cet évêque fut choisi : de *primus inter pares* peut-être, il devint supérieur à ses frères. Le changement se fit sans secousse : aucun souvenir de

1. Dans S. Clément, les presbytres de XXI, 6 et peut-être de LVII, 1 ne sont pas des prêtres : ce sont les anciens de la communauté.

crise ne s'est conservé. Le langage ne se modifia que lentement, et l'on put continuer quelque temps de compter le nouvel évêque parmi les πρεσβύτεροι, comme on avait donné longtemps à ceux-ci le nom d'ἐπίσκοποι.

Ainsi donc la succession hiérarchique est voulue de Dieu et est l'œuvre des apôtres. Les membres de cette hiérarchie ne gouvernent pas seulement : ils ont un pouvoir d'ordre. Et cette hiérarchie comprend dans chaque Église un évêque, des prêtres, des diacres. La conséquence est que les simples fidèles doivent obéissance aux ministres ainsi établis. C'est la conclusion que tire saint Clément du principe qu'il a posé. Il faut se soumettre aux hégoumènes (I, 3), aux guides de nos âmes (LXIII, 1), aux presbytres (XLVII, 6; LIV, 2); il y a grand péché à les priver, sans qu'ils y aient donné cause, de l'exercice de leur charge, comme ont fait certains Corinthiens (XLIV, 3, 4, 6; XLVII, 6), et l'on doit, au contraire, les honorer (I, 3; cf. III, 3). Clément veut que, dans l'Église, règne une discipline aussi ferme que la discipline militaire (XXXVII, 2, 3). Ces recommandations sont répétées par la *Didachè* (XV, 1, 2), par la *Secunda Clementis* (XVII, 5) et par saint Polycarpe (V, 3); mais saint Ignace y est revenu avec une singulière insistance.

On a dit quelquefois que les épîtres de saint Ignace sont un plaidoyer pour l'épiscopat monarchique. Non : mais elles sont un plaidoyer pour l'unité des Églises menacée par le schisme. L'évêque d'Antioche sent le péril que les coteries et les hérésies font courir aux Églises d'Asie Mineure, et il adjure celles-ci de se serrer autour de l'évêque, du *presbyterium* et des diacres, comme autour du centre de l'unité. Très souvent (voir surtout *Philad.*, IV), il considère ces trois ordres comme formant, vis-à-vis des fidèles, un tout, la partie dirigeante de l'Église à qui il faut rester

soumis ; mais plusieurs fois aussi, il détache tantôt les deux premiers degrés (*Eph.*, II, 2 ; XX, 2 ; *Magn.*, II, VII, 1 ; *Trall.*, XIII, 2), tantôt le premier seulement comme représentant dans l'Église l'autorité à laquelle tous doivent obéir, même les prêtres : « Il convient que vous soyez du même avis que l'évêque, ce que vous faites, car votre mémorable *presbyterium*, digne de Dieu, est attaché à l'évêque comme les cordes à la lyre » (*Eph.*, IV, 1). « Il ne convient pas que vous abusiez de l'âge de votre évêque, mais bien, en considération de la puissance de Dieu le Père, que vous lui témoigniez toute espèce de respect, comme j'ai appris que font les saints prêtres : car ils n'abusent pas de sa jeunesse dans cette haute position, mais, prudents en Dieu, ils se soumettent à lui, ou plutôt non à lui, mais au Père de Jésus-Christ, à l'évêque de tous » (*Magn.*, III, 1 ; cf. *Trall.*, XII, 2). L'évêque est le centre de l'Église : là où il est doit être aussi la communauté, comme là où est Jésus-Christ là est l'Église (*Smyrn.*, VIII, 2 ; cf. *Smyrn.*, XI, 1 ; *Polyc.*, IV, 1). Dans cette trinité hiérarchique, évêque, presbyterium, diacres, l'évêque tient la place de Dieu le Père, les prêtres représentent le collège des apôtres, les diacres représentent Jésus-Christ (*Magn.*, VI, 1 ; *Trall.*, III, 1 ; *Smyrn.*, VIII, 1), disposition qui paraît surprenante d'abord, mais qui s'explique si l'on remarque que l'auteur considère Jésus-Christ comme le ministre (διάκονος) du Père, et les diacres comme exerçant la διακονία Ἰησοῦ Χριστοῦ (*Magn.*, VI, 1). Saint Ignace est d'ailleurs très clair sur l'infériorité des diacres par rapport aux prêtres (*Magn.*, II) : il les nomme toujours en troisième lieu.

Quels sont les devoirs des fidèles vis-à-vis de ces directeurs de l'Église ? Au fond il n'y en a qu'un : leur rester uni de sentiment, de foi, d'obéissance. Ignace ne suppose pas qu'il soit jamais permis de se séparer de

l'autorité dans ses vues ou sa conduite : il faut être soumis à l'évêque, au presbyterium, aux diacres (*Eph.*, II, 2; V, 3; XX, 2; *Magn.*, II, III, 1; VI, 1, 2; XIII, 2; *Trall.*, II, 1, 2; XIII, 2; *Philad.*, VII, 1; *Smyrn.*, VIII, 1; *Polyc.*, VI, 1) : il ne faut rien faire sans eux dans l'Église (*Trall.*, II, 2; VII, 2; *Philad.*, VII, 2; *Smyrn.*, VIII, 1; *Polyc.*, IV, 1). Plus particulièrement, Jésus-Christ étant la sentence du Père, et les évêques qui vivent sur toute la terre étant dans la doctrine de Jésus-Christ (ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ), il convient de partager la doctrine de l'évêque (*Eph.*, III, 2; IV, 1). C'est en ne se séparant pas de Jésus-Christ, de l'évêque et des préceptes des apôtres que l'on se nourrira de l'aliment chrétien, et que l'on s'abstiendra de l'herbe étrangère qui est l'hérésie (*Trall.*, VI, 1-VII, 1). Puis, ceux qui sont de Dieu et de Jésus-Christ sont avec l'évêque : les schismatiques n'hériteront pas du royaume des cieux (*Philad.*, III, 2, 3). — Et comme l'évêque est le centre doctrinal et disciplinaire, il est aussi le centre liturgique de l'Église : « Que cette eucharistie soit tenue pour légitime (βεβαία) qui se fait sous l'évêque ou sous celui à qui il l'a accordé... Il n'est permis, sans l'évêque, ni de baptiser, ni de faire l'agape (*ou* l'eucharistie) : ce qu'il approuve est ce qui plaît à Dieu, afin que tout ce qui se fait soit ferme et valide » (*Smyrn.*, VIII, 1, 2).

L'unité de chaque Église particulière est garantie par le groupement des fidèles autour de leurs pasteurs et surtout de l'évêque. Et l'unité de l'Église universelle, sera-t-elle garantie simplement par les relations de charité commune qui règnent entre les chrétientés locales? Y a-t-il entre les Églises une Église supérieure qui soit le centre de leur unité, et qui ait autorité pour maintenir l'unité de la foi et de la discipline? Pierre a été par Notre-Seigneur établi le fondement et le porte-clefs de l'Eglise : l'Église de Rome

qu'il a fondée et où Clément et Ignace savent qu'il a prêché et qu'il est mort[1], a-t-elle hérité de sa prééminence, et trouvons-nous dans nos auteurs quelque indice qu'ils ont reconnu ce fait?

On peut dire que l'épître de saint Clément est à elle seule une preuve qu'à Rome on en avait conscience. Des troubles ont éclaté dans l'Église de Corinthe, où un parti de jeunes a dépossédé de leur ministère les presbytres qui la gouvernaient. Ces presbytres ont-ils recouru à Rome pour se faire rendre justice? Nous l'ignorons. Ce serait le premier et un bien remarquable exemple d'appel à Rome. En tout cas, l'Église de Rome a appris le conflit et, par son évêque, elle intervient. Il presse, il supplie les délinquants de se repentir; mais il commande aussi et requiert l'obéissance à ce qu'il a écrit dans le Saint-Esprit (LIX, 1; LXIII, 2, 3). « Soit que l'on considère en lui-même cet acte spontané de l'Église romaine, écrit Mgr Duchesne, soit que l'on pèse les termes de la lettre, on ne peut échapper à cette impression que, dès la fin du premier siècle de notre ère, une cinquantaine d'années après sa fondation, cette église se sentait déjà en possession de l'autorité supérieure, exceptionnelle, qu'elle ne cessera de revendiquer plus tard. L'apôtre Jean vivait encore à Éphèse au temps où Clément écrivait. On ne voit pas trace d'intervention, ni de lui, ni de son entourage. Et pourtant les communications étaient plus faciles entre Éphèse et Corinthe qu'entre Corinthe et Rome. Mais quel accueil les Corinthiens firent-ils aux exhortations et aux envoyés de l'Église romaine? Un accueil si parfait, que la lettre de Clément passa chez eux presque au rang des écritures sacrées. Soixante-dix ans plus tard, on la lisait encore, le dimanche, dans l'assem-

1. *I Clem.*, cf. V, 3, 4 avec VI, 1; S. IGN., *Rom.*, IV, 3.

blée des fidèles. Rome avait commandé : on lui avait obéi[1]. »

Vingt ans environ après cette lettre, saint Ignace, lui aussi, paraît bien attribuer à l'Église de Rome une autorité à part. Dans l'inscription de son épître aux Romains, non seulement il multiplie, en faveur de leur Église, les termes laudatifs, mais il la désigne comme présidant dans le lieu du pays des Romains (ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων), comme dignement chaste et présidente de la charité (ἀξιόαγνος καὶ προκαθημένη τῆς ἀγάπης).

Quelle est la portée de ces expressions? — Observons que, dans le premier texte, les mots ἐν τόπῳ κτλ. n'indiquent pas les *limites* de la présidence de l'Eglise romaine, mais le *lieu* où elle est établie et s'exerce : προκάθηται est au mode absolu : il n'est question à cette époque ni de patriarcat romain ni d'Églises suffragantes : l'Église de Rome préside, et le siège de cette présidence c'est la ville de Rome, ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων. D'autre part, l'expression ἀγάπη du second passage pourrait fort bien désigner la fraternité chrétienne en général, les chrétiens eux-mêmes. Quatre fois au moins dans saint Ignace le mot est pris dans ce sens concret (*Trall.*, XIII, 1; *Rom.*, IX, 3; *Philad.*, XI, 2; *Smyrn.*, XII, 1), et il est bien probable qu'il l'est aussi dans *Rom.*, IX, 1. Nous aurions donc ici un témoignage en faveur de la primauté romaine, mais sans qu'Ignace explique d'ailleurs quelle en est la nature ni à quoi il la rattache[2].

1. *Églises séparées*, Paris, 1896, p. 126, 127.

2. « Si le martyr s'était adressé à l'évêque de Rome, ces présidences pourraient être interprétées comme locales : dans son église, c'est toujours l'évêque qui préside. Mais ici il ne s'agit pas de l'évêque, il s'agit de l'église. A quoi préside l'Église romaine ? A d'autres églises dans une circonscription déterminée? Mais Ignace n'a pas l'idée d'une limitation de ce genre. D'ailleurs, y avait-il alors en Italie des communautés chré-

§ 4. — Les rites et le culte chrétiens.

Le rite de l'initiation chrétienne par lequel on devenait membre de l'Église était le baptême régulièrement suivi de la collation du Saint-Esprit et de l'eucharistie. La tour mystique montrée à Hermas, et qui représente l'Église, est édifiée sur les eaux; et à la question du voyant qui demande l'explication de ce fait, l'Église elle-même répond que c'est par l'eau que la vie des croyants est sauvée et sera sauvée[1]. Hermas regarde le baptême comme tellement nécessaire pour entrer dans le royaume de Dieu qu'il a fallu, dit-il, que les apôtres et les docteurs, prédicateurs de l'Évangile, descendissent aux enfers pour instruire et baptiser les justes de l'ancienne Loi déjà morts[2]. La *Didachè* est extrêmement précise sur le rite de son administration, et le mieux est de transcrire ce qu'elle en dit :

VII. Pour le baptême, donnez-le de la manière suivante : après avoir enseigné tout ce qui précède, « baptisez au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit », dans l'eau courante. [2] S'il n'y a pas d'eau vive, qu'on baptise dans une autre eau, et à défaut d'eau froide, dans de l'eau chaude. [3] Si tu n'as (assez) ni de l'une ni de l'autre, verse trois fois de l'eau sur la tête « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ». [4] Que le baptisant, le baptisé et d'autres personnes qui le pourraient, jeûnent avant le baptême; du

tiennes distinctes, dans leur organisation, de la communauté romaine. Le sens le plus naturel de ce langage, c'est que l'Église romaine préside à l'ensemble des églises. Comme l'évêque préside dans son église aux œuvres de charité, ainsi l'Église romaine préside à ces mêmes œuvres dans la chrétienté tout entière » (L. Duchesne, *op. cit.*, p. 127, 128).

1. *Vis.* III, 3, 5, 6; cf. *Simil.* IX, 16, 1, 2.

2. *Simil.* IX, 16, 5-7. Sans parler du martyre, Hermas insinue peut-être aussi l'efficacité du baptême de désir, *Vis.* III, 7, 5, 6; cf. *Simil.* VII, 6, 6; 8, 3; d'Alès, *op. cit.*, p. 63, 64, note.

moins au baptisé ordonne qu'il jeûne un jour ou deux auparavant[1].

Ainsi conféré le baptême est un sceau, ou plutôt le sceau par excellence, ἡ σφραγὶς οὖν τὸ ὕδωρ ἐστίν, le sceau du Fils de Dieu qu'il imprime sur le baptisé, sceau qu'il faut conserver net et intact, que le péché brise et détruit, mais que la pénitence peut réparer[2]. Son effet propre est l'ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν : c'est de nous faire mourir à notre vie antérieure pour nous faire vivre à une vie nouvelle : le baptisé descend mort dans l'eau et en sort vivant[3]. « Nous descendons dans l'eau remplis de péchés et de souillures, dit le Pseudo-Barnabé, et nous en sortons portant des fruits, possédant dans le cœur la crainte, et, dans l'esprit, l'espérance en Jésus » (xi, 11; cf. 1, 8). Et voulant donner un peu plus loin (xvi, 8, 9) une idée de cette vie nouvelle à laquelle le baptême nous engendre, il écrit :

« Par la rémission des péchés que nous recevons et l'espoir dans le nom [du Seigneur] nous devenons nouveaux, derechef intégralement créés. C'est pourquoi Dieu habite vraiment en nous, dans notre habitacle. Comment? Sa parole de foi, sa vocation, sa promesse, la sagesse des commandements, les préceptes de la doctrine, lui-même prophétisant en nous, lui-même demeurant en nous, nous ouvrant à nous, qui sommes livrés à la mort, la porte du temple, c'est-à-dire la bouche, nous donne la pénitence et nous introduit dans le temple incorruptible. »

1. On remarquera que la *Didachè*, qui note ici explicitement que le baptême est administré au nom des trois personnes divines, parle cependant de ceux qui sont baptisés εἰς ὄνομα κυρίου (ix, 5) : preuve qu'elle ne voit pas dans ces derniers mots la formule propre du rite. Hermas dit de même εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου (*Vis.* iii, 7, 3).

2. Hermas, *Simil.* viii, 6, 3; ix, 16, 3, 4; *Secunda Clem.*, vi, 9; vii, 6; viii, 6. Sur le nom de σφραγίς donné au baptême, voir F. J. Doelger, *Shpragis*, Paderborn, 1911, II Abschnitt.

3. Ps.-Barnabé, xi, 1; xvi, 8; Hermas, *Simil.* ix, 16, 2-7; *Mand.*, iv, 3, 1-3; 4, 4.

On a vu plus haut[1] que saint Clément parle des offrandes présentées par les préposés de l'Église au nom du peuple chrétien (XLIV, 4). Ailleurs, il fait manifestement allusion à la synaxe qui réunissait les fidèles pour le service liturgique, ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες (XXXIV, 7). Voici que la *Didachè* va nous décrire cette synaxe :

XIV. Réunissez-vous le jour dominical du Seigneur, rompez le pain et rendez grâces, après avoir d'abord confessé vos péchés, afin que votre sacrifice soit pur. [2] Celui qui a un différend avec son compagnon ne doit pas se joindre à vous avant de s'être réconcilié, de peur de profaner votre sacrifice, [3] car voici ce qu'a dit le Seigneur : « Qu'en tout lieu et en tout temps, on m'offre un sacrifice pur; car je suis un grand roi, dit le Seigneur, et mon nom est admirable parmi les nations ». XV. Ainsi donc, élisez-vous des évêques et des diacres dignes du Seigneur, des hommes doux, désintéressés, véridiques et éprouvés; car ils remplissent eux aussi, près de vous, le ministère des prophètes et des docteurs.

La réunion a lieu le dimanche. On y *rompt le pain,* c'est-à-dire on y célèbre l'eucharistie et on y communie : car c'est le sens consacré de cette expression dans les plus anciens documents chrétiens[2]. Et cette cérémonie est regardée comme un sacrifice, θυσία : le rappel du texte de saint Matthieu, v, 23, 24 ; xv, 11-20, et de celui de Malachie (I, 11, 14), classique en cette matière, ne laisse aucun doute sur ce point. Voilà pourquoi il faut être pur et s'être réconcilié avec ses ennemis pour prendre part à ce sacrifice. Mais d'ail-

1. Sur cette question de l'eucharistie voir spécialement P. BATIFFOL, *L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, 5e édit., Paris, 1913.

2. *I Corinth.*, x, 16; *Act.*, II, 42, 46; xx, 7; S. IGN., *Ephes.*, xx, 2. Voir ce geste representé dans la peinture de la *Capella greca* contemporaine de nos documents (J. WILPERT, *Fractio panis*, Paris, 1896, planche XIII-XIV).

leurs cette liturgie du sacrifice n'est pas confiée à tous indistinctement : elle est réservée aux épiscopes et aux diacres : « Ainsi donc, élisez-vous, etc. ».

Dans ce passage, la Didachè n'a rien dit des prières qui accompagnaient le sacrifice. Elle en avait donné quelque chose aux chapitres IX et X. Certains auteurs ont été surpris de n'y pas voir rappeler les paroles de l'institution de l'eucharistie, et ont conclu que les prières rapportées dans ces deux chapitres ou du moins dans le chapitre IX étaient seulement des prières d'action de grâces (εὐχαριστία) pour l'agape, et analogues à celles qui étaient prononcées dans les repas semi-liturgiques des Juifs[1]. Mais le caractère proprement eucharistique de ces prières ne paraît pas douteux; et c'est bien de cette façon que les a entendues la tradition subséquente. Seulement, ce ne sont point les prières de la consécration : ce sont, au chapitre IX, des prières qui devaient la précéder ou la suivre, et, au chapitre X, des prières qui suivaient la communion (μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι). Remarquons qu'au chapitre IX, 3, 4, il est question du pain rompu (τὸ κλάσμα) : nous connaissons le sens de cette expression. Le pain et le vin sur lesquels l'eucharistie a été faite, le pain et le vin eucharistiés prennent déjà le nom d'*eucharistie* au verset 5; et de cette eucharistie il est spécifié que les baptisés seuls doivent en manger et en boire, car c'est à ce sujet que le Seigneur a dit : « Ne donnez pas ce qui est saint aux chiens ». L'eucharistie est donc la nourriture réservée aux chrétiens, un aliment saint. Le texte du chapitre X ajoute encore à ces indications, car il oppose à la nourriture et à la boisson communes octroyées à tous les hommes l'aliment et le breuvage spirituels (πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτόν, 3) don-

1. Voir ici l'introduction de Hemmer à son édition de la *Doctrine des apôtres*, *Les Pères apostoliques*, I, Paris, 1907, p. XLIV et suiv.

nés aux chrétiens par Jésus-Christ, aliment et breuvage que les saints peuvent seuls recevoir : « Si quelqu'un est saint, qu'il vienne! Si quelqu'un ne l'est pas, qu'il fasse pénitence! » (6). On ne saurait expliquer de l'agape de pareilles expressions.

Ce qu'est exactement cette eucharistie, saint Ignace va nous le dire en termes explicites. Si familière était à l'évêque d'Antioche la pensée de l'eucharistie que souvent il emprunte à ce mystère ses images et ses façons de parler, sans l'avoir d'ailleurs directement en vue. C'est le cas peut être du passage de l'épître aux Romains, VII, 3, et plus encore de celui de l'épître aux Tralliens, VIII, 1[1]. Mais ailleurs il l'aborde directement. Mettant en garde les Éphésiens contre les docètes, il écrit :

« Ils s'abstiennent de l'eucharistie et de la prière, parce qu'ils ne confessent pas que l'eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus-Christ, la chair qui a souffert pour nos péchés, la chair que le Père dans sa bonté a ressuscitée. Eux donc qui contredisent le don de Dieu meurent dans leurs discussions. Il aurait mieux valu pour eux aimer pour aussi ressusciter[2]. »

La pensée est claire. Les docètes, qui niaient la réalité de l'humanité de Jésus-Christ, ne pouvaient en effet croire que l'eucharistie fût réellement son corps. Or c'est précisément cette réalité, cette équation du corps de Jésus-Christ et de l'eucharistie que saint Ignace affirme contre eux[3]. En niant le don de Dieu.

1. *Rom.*, VII, 3 : « Je n'ai nul goût pour un aliment de corruption, ni pour les plaisirs de cette vie. Je veux le pain de Dieu, ce qui est la chair de Jésus-Christ, né de la semence de David, et pour breuvage je veux son sang, ce qui est un incorruptible amour ». *Trall.*, VIII, 1 : « Créez-vous à nouveau vous-mêmes dans la foi, ce qui est la chair du Seigneur, et dans l'amour, ce qui est le sang de Jésus-Christ ».

2. *Ephes.*, VII, 1.

3. Remarquons seulement que le mot εὐχαριστία désigne encore ici

les docètes trouvaient la mort; de plus, en s'éloignant de la synaxe commune et en tenant des conventicules schismatiques, ils s'attaquaient à l'unité de l'Église. Au contraire, Ignace montre dans l'eucharistie, pour chaque fidèle, le principe de l'immortalité et, pour l'Église, le principe de l'unité et de la concorde.

« Appliquez-vous à avoir une [seule] eucharistie, car une est la chair de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et un le calice pour l'unité de son sang, un l'autel, comme un l'évêque avec le presbyterium et les diacres [1]. » — « Puisse Dieu me révéler que tous et chacun ensemble par la grâce pour le nom [chrétien] vous vous assemblez en une foi en Jésus-Christ, qui selon la chair est de la race de David, fils de l'homme et fils de Dieu, et que vous obéissez à l'évêque et au presbyterium d'un cœur intrépide, rompant un pain unique, qui est remède d'immortalité, antidote contre la mort, pour la vie en Jésus-Christ à jamais [2]. »

Ici nous trouvons encore le pain rompu (ἕνα ἄρτον κλῶντες), mais le pain et le calice sont mis en rapport avec l'autel et avec l'évêque, le presbyterium et les diacres. Ignace vise la liturgie du sacrifice dont l'autel est le centre et l'évêque le ministre principal. Il y revient plus clairement s'il se peut dans la lettre aux Smyrniotes, VIII, 1, 2 :

« Que personne sans l'évêque ne fasse rien de ce qui se rapporte à l'église. L'eucharistie doit être seule estimée valide (βεβαία), qui est [faite] sous [la présidence de] l'évêque ou par celui qu'il en a chargé. Que là où se montre l'évêque, là soit le peuple, comme là où est le Christ Jésus,

les éléments consacrés; et qu'en présentant, ainsi qu'il le fait, l'eucharistie comme cette chair « qui a souffert et que le Père, dans sa bonté, a ressuscitée », l'évêque d'Antioche enseigne très nettement l'identité du corps eucharistique et du corps historique du Christ.

1. *Philad.*, IV.

2. *Ephes.*, XX, 2.

là est l'Église catholique. Défense, sans l'évêque, soit de baptiser, soit de faire agape [1]. »

Nous résumerons donc ainsi les données des Pères apostoliques sur l'eucharistie. L'eucharistie est un aliment saint, spirituel qui ne se donne qu'aux chrétiens, aux purs. Elle est le corps et le sang historique de Jésus-Christ, principe d'immortalité pour ceux qui la reçoivent; symbole et principe d'unité pour l'Église entière. Et elle n'est pas seulement un aliment : la liturgie eucharistique constitue un sacrifice dont l'évêque, les prêtres et les diacres sont les ministres, et qui ne doit être offert que sous la présidence et le contrôle de l'évêque.

Nos documents, en dehors d'Hermas, n'ont pas traité *ex professo* le sujet de la pénitence. Il s'y trouve cependant quelques indications utiles à relever.

On a remarqué que la *Didachè* mentionne par deux fois une confession des péchés (ἐξομολογήσῃ) dont elle ne précise pas la forme, mais qui avait un certain caractère officiel, car elle se faisait dans l'église, ἐν ἐκκλησίᾳ (IV, 14; XIV, 1). L'épître de Barnabé (XIX, 12) réitère cette même recommandation de confesser ses péchés, d'après les *Deux voies*. A son tour, saint Clément considère la confession de ses péchés (l'exomologèse) comme une partie de la pénitence (LI, 3; cf. LII, 1), et la *Secunda Clementis* exhorte les fidèles à ne pas différer leur pénitence après la mort, à un temps « où nous ne pouvons confesser [nos péchés] ou en faire pénitence « (ἐξομολογήσασθαι ἢ μετανοεῖν, VIII, 3). La pénitence, d'après ces auteurs, inclut donc un certain aveu des fautes commises.

1. Ἀγάπην ποιεῖν. Il ne s'agit pas de l'agape, mais de l'eucharistie. Plus haut, le mot βεβαία doit se prendre au sens moral, *valide = légitime.*

Quant à la pénitence elle-même, il est manifeste qu'en ces temps reculés, on la considère comme offerte à tous les hommes, païens ou chrétiens, et comme capable, si elle est sincère, de leur obtenir le pardon de Dieu et de l'Église. Dieu désire que tous ses bien-aimés (les chrétiens) fassent pénitence[1]. Il faut prier pour tous les hommes : pour tous il y a ἐλπὶς μετανοίας[2]. Ignace met en garde les Philadelphiens contre les hérétiques et les schismatiques; néanmoins si ceux-ci font pénitence et reviennent à l'unité de l'Église et à la communion de l'évêque, Dieu leur pardonnera et les recevra comme siens (III, 2; VIII, 1). Valens était un prêtre déchu, venu avec sa femme peut-être à l'idolâtrie par l'avarice : saint Polycarpe toutefois leur souhaite une vraie pénitence et engage les Philippiens à les considérer comme des membres malades et errants qu'il faut tâcher de ramener et de guérir (XI, 1, 2, 4)[3]. Il exhorte les presbytres à se montrer, dans leur ministère, bons, miséricordieux, lents à croire le mal, indulgents envers les pécheurs, car tous, hélas! nous sommes débiteurs envers la justice de Dieu (VI, 1). Nous voilà bien loin des rigueurs du montanisme et de Novatien.

A côté de ces indications sommaires cependant, nous avons dans le *Pasteur* d'Hermas un livre qui a directement pour objet la pénitence, et dont le but est de signaler, avec les défaillances qui se produisaient alors dans l'Église, le remède qui doit les guérir. Les idées de l'auteur ne sont pas toujours faciles à dégager de la forme apocalyptique sous laquelle il les présente, et il faut renoncer à trouver chez lui un système

1. *I Clem.*, VIII, 5; LII, 1.
2. S. IGN., *Eph.*, X, 1.
3. *Sicut passibilia membra et errantia eos revocate ut omnium vestrum corpus salvetis* (le grec manque; Zahn a traduit par ἀνακαλεῖσθε) : la réconciliation se fera bien avec l'Église comme avec Dieu.

lié et suivi d'assertions dogmatiques sur le sujet qu'il traite. Il a trop négligé surtout de dire quelle part revenait à l'Église dans l'administration de la pénitence. Malgré ces lacunes, son témoignage doit être analysé avec soin.

C'est de la pénitence qui se fait avant le baptême qu'il s'agit exclusivement ou du moins principalement dans la Vision III, 2-7. La tour mystique, qui est l'Église, se construit, et il n'y peut entrer que des pierres appropriées, c'est-à-dire des catéchumènes bien disposés, ayant renoncé à leurs vices antérieurs.

Il n'en est pas de même au *Mandatum* IV, 1, 8; 3, et aux Similitudes VIII et IX, 3-9; 13; 14; 18 et suivants. Dans cette dernière parabole, nous voyons des pierres qui avaient d'abord été reçues dans la tour et qui en sont rejetées (*Simil.* IX, 3, 5). Comme la suite l'expose, ces pierres sont le symbole des chrétiens prévaricateurs. Quelles étaient leurs fautes?

Hermas donne par deux fois le tableau suivi des désordres qu'il veut flétrir : une première fois dans la Similitude VIII, 6-10, une seconde fois dans la Similitude IX, 19-31. Au moment où il rédige son livre, la persécution a déjà sévi, et, à côté des martyrs qui ont vaillamment confessé leur foi, on trouve des apostats qui non seulement l'ont reniée, mais ont blasphémé et se sont faits les délateurs de leurs frères. D'autres ont apostasié simplement par intérêt, par trop d'attache à leurs biens temporels. Puis ce sont des docteurs de mensonge, des hypocrites qui enseignent l'erreur; des riches et des puissants qui, sans renoncer à leurs croyances, mènent, au milieu des païens, une vie toute païenne; des fidèles détracteurs, brouillons, formant des coteries; des ambitieux pleins d'eux-mêmes, téméraires; des pécheurs qui subissent l'entraînement des passions; bref, toute une série de

défaillances, et qui ne se rencontraient pas seulement dans les simples chrétiens, mais aussi dans les membres dirigeants de la communauté (*Simil.* IX, 26, 2; *Vis.* II, 2, 6). Tous ces maux s'expliquent, d'après Hermas, par la διψυχία, l'hésitation, le partage de l'âme entre deux croyances ou deux lignes de conduite; car l'auteur ne donne pas toujours à ce mot, qui revient souvent sous sa plume, exactement la même signification : mais la διψυχία implique toujours, en définitive, une absence de convictions fortes.

On trouve donc des pécheurs dans l'Église, on y trouve même des apostats. Peuvent-ils faire pénitence, et existe-t-il pour eux un pardon? Hermas a ouï dire par certains didascales qu'il n'y en a pas, et que l'unique pénitence accordée au chrétien est celle qu'il fait au baptême, quand il reçoit la rémission de ses péchés passés (*Mandat.* IV, 3, 1) : c'est l'erreur que soutiendront plus tard quelques montanistes et qui comptait peut-être déjà des partisans (παρά τινων διδασκάλων). Au contraire, d'autres faux docteurs aux idées relâchées, et qu'Hermas accuse d'importer des doctrines étrangères, persuadaient aux pécheurs qu'ils n'avaient pas besoin de pénitence (*Simil.* VIII, 6, 5). Hermas repousse ces opinions extrêmes. D'une part, il déclare la pénitence nécessaire : elle seule peut sauver le pécheur (*Simil.* VIII, 8, 4, 5; 9, 4; 11, 3); d'autre part, il la déclare possible et efficace (*Simil.* VIII, 6, 3; 11, 3). Voyons de plus près dans quelles conditions.

D'abord, Hermas accorde la pénitence, c'est-à-dire la possibilité du pardon à toutes les catégories de pécheurs, pourvu qu'ils se convertissent sincèrement. On pourrait croire qu'il fait une exception pour les apostats blasphémateurs et délateurs de leurs frères : il les déclare une race scélérate et qui a péri à Dieu

pour toujours (εἰς τέλος, *Simil.* VIII, 6, 4; IX, 19, 1; cf. *Simil.* VI, 2, 3, 4). Cependant, il y a là probablement l'expression d'une expérience faite plutôt que l'énoncé d'un principe. Les verges qui représentent les apostats blasphémateurs ont été, comme les autres, plantées et arrosées par le Pasteur, et, comme les autres, celui qui les a faites voulait qu'elles reverdissent (*Simil.* VIII, 2, 8, 9). Il n'a donc tenu qu'à leur endurcissement que ces malheureux soient restés dans la mort. Les renégats jusqu'à l'idolâtrie, eux, peuvent obtenir leur pardon (*Simil.* IX, 21, 3, 4); et de fait les enfants d'Hermas, qui avaient blasphémé le Seigneur, trahi leurs parents et qui s'étaient souillés d'impudicités, ont obtenu le leur (*Vis.* II, 2, 2-4). Il est expressément recommandé au conjoint dont le mari ou la femme est tombé dans l'adultère de ne pas se remarier afin de laisser au coupable la possibilité du retour, puisque « en ces matières la pénitence est possible » (δύναται γὰρ ἐν τοῖς τοιούτοις μετάνοια εἶναι, *Mand.* IV, 1, 4-11).

Le second point qui est clair encore dans l'enseignement d'Hermas, c'est que la pénitence n'est accordée qu'une seule fois après le baptême à chaque pécheur (*Mand.* IV, 3, 4-6). On sait que telle a été la discipline de l'Église dans les premiers siècles, et nous en trouvons ici la première attestation. Mais il s'agit évidemment de la pénitence officielle et publique administrée par l'Église. Hermas écrit sans doute qu'au pécheur qui ne se repent que pour retomber encore et recommencer à se repentir, la pénitence ne sert de rien (*ibid.*, 6) : toutefois, en ajoutant qu'« un tel homme arrivera difficilement à la vie (δυσκόλως γὰρ ζήσεται), il marque qu'il ne faut pas absolument désespérer du pardon divin[1]. La miséricorde de Dieu ne repousse ja-

1. Sur le sens du mot δυσκόλως chez Hermas, voir D'ALÈS, *op. cit.*, p. 80 et suiv.

mais — Hermas le répète souvent — le cœur vraiment contrit.

Bien que notre auteur ne le dise pas expressément, il est donc certain que la pénitence dont il parle n'est pas simplement affaire entre le pécheur et Dieu, qu'elle offre le caractère d'une discipline ecclésiastique. L'Église est partout présente dans son livre ; les pénitents sont de nouveau reçus dans l'Église après en avoir été expulsés : et c'est à l'Église organisée, aux chefs mêmes de cette Église qu'Hermas doit communiquer ses révélations (*Vis.* II, 2, 6 ; 4, 2, 3 ; III, 8, 9-11 ; 9, 7-10).

On s'est demandé seulement si la pénitence prêchée par Hermas, cette pénitence accordée une fois à chaque pécheur, avait dans sa pensée le caractère d'une institution fixe, permanente dans l'Église, ou bien si elle n'était qu'une faveur exceptionnelle, une sorte de jubilé octroyé seulement pour les fautes commises jusqu'au moment où il écrit, et sur lequel les chrétiens qui failliraient dans la suite ne devaient point compter. Alors, en effet, qu'Hermas au *Mand.* IV, 3, 6, pose en principe que le chrétien baptisé qui tombe dans le péché peut faire pénitence une fois (μετὰ τὴν κλῆσιν ἐκείνην τὴν μεγάλην καὶ σεμνὴν ἐάν τις... ἁμαρτήσῃ, μίαν μετάνοιαν ἔχει), il proteste quelques lignes plus haut (3-4) que « ceux qui viennent maintenant d'embrasser la foi, de même que ceux qui l'embrasseront dans la suite, ne seront point admis à faire pénitence de leurs péchés : ils n'auront que le pardon des péchés antérieurs [à leur baptême]. Mais pour ceux qui ont été appelés avant ces derniers temps, le Seigneur a institué une pénitence ». Et des déclarations toutes semblables, plus énergiques dans leur forme, se retrouvent *Vis.* II, 2, 4, 5, 8, et *Simil.* IX, 26, 6[1].

1. « Au sujet de ses élus, le Maître l'a juré par sa gloire : si, passé

Sur l'interprétation de ces textes, les critiques se sont divisés. Les uns ont pensé qu'Hermas, soit pour ne pas heurter de front un rigorisme puissant à son époque, soit parce qu'il croyait imminente la fin du monde, soit même pour quelque opportunité dont la nature nous échappe, a en effet limité la possibilité de la pénitence aux seuls chrétiens qui avaient prévariqué avant l'accomplissement de sa mission. Le principe qu'il pose au *Mand.* IV, 3, 6, doit s'entendre avec les restrictions qu'il a formulées lui-même dans les phrases précédentes et ailleurs. — D'autres critiques pensent au contraire qu'il ne faut pas prendre ces restrictions à la lettre, et qu'on doit maintenir au principe émis sa force absolue. Hermas croit vraiment et veut dire que tout chrétien de n'importe quelle époque, pécheur après son baptême, peut et pourra faire pénitence une fois. Seulement, comme il craint que les futurs chrétiens n'abusent de cette déclaration, il l'obscurcit en usant d'un langage économique, et proteste qu'ils ne doivent pas compter sur cette faveur. Il approuve même ce que disent certains didascales, qu'il n'existe pas d'autre pénitence que celle qui précède le baptême (*Mand.* IV, 3, 1, 2). Ces restrictions n'ont rien de dogmatique ni de doctrinal : il n'y faut voir que des artifices de langage plus ou moins heureux, imaginés par un apôtre qui veut écarter des chrétiens la tentation même du mal, et qui ne craint pas, pour y parvenir, d'outrer ses expressions.

ce jour, ils pèchent encore, il n'y a plus pour eux de salut; pour les justes, en effet, la pénitence a une limite; pour tous les saints, les jours de la pénitence touchent à leur terme; quant aux Gentils, ils ont jusqu'au dernier jour pour faire pénitence » (*Vis.* II, 2, 5). — « Ce que je dis là ne s'applique pas aux jours à venir ; qu'on n'aille donc plus renier le Seigneur et recourir à la pénitence! Car il n'y a plus de salut pour quiconque désormais reniera son Maître » (*Simil.* IX, 26, 6).

De ces deux opinions on ne saurait nier que la première est mieux en harmonie avec les textes et plus respectueuse du caractère d'Hermas. Mais du reste, entre les deux, le choix importe assez peu au point de vue qui nous occupe, puisque, en définitive, nous sommes assurés que les restrictions apportées par Hermas, si elles sont réelles, n'ont aucune attache dans la tradition et n'ont pas été motivées par des considérations doctrinales[1]. On peut même ajouter que ces restrictions, il les a faites à regret, car toute son œuvre est pénétrée du sentiment de l'indulgence divine[2], et il lui arrive à lui-même de ne pas prendre à la rigueur les règles qu'il avait déjà posées[3]. Bon indice qu'il faut regarder dans le *Pasteur* l'esprit plus que la lettre, et ne pas interpréter trop étroitement les passages contraires en apparence à la coutume de l'Église.

Et maintenant comment doit se faire, en pratique, la pénitence? — J'ai déjà dit qu'Hermas, malheureusement, ne parle pas distinctement des exercices rituels qu'elle comportait : il parle surtout des dispositions qu'elle suppose et des effets qu'elle produit en l'homme. La pénitence commence par le repentir, par un changement des sentiments intimes : elle est une μετάνοια (*Simil.* VII, 4), et ce repentir s'accompagne naturellement d'un aveu des péchés commis, ἐξομολόγησις.

1. Il semble qu'Hermas soit particulièrement indigné de la lâcheté avec laquelle certains chrétiens ont apostasié dans la précédente persécution. Il veut bien que l'on pardonne à ces chrétiens pusillanimes, mais son esprit se révolte contre la pensée d'amnistier de nouvelles défaillances. Voir surtout les deux passages indiqués, *Vis.* II, 2, 2, 4, 5, 8; *Simil.* IX, 26, 6; et aussi le sarcasme de *Vis.* II, 3, 4.

2. Voir *Mandat.* IV, 3, 4, 5; IX, 3.

3. C'est le cas de *Simil.* IX, 4, 2. L'auteur avait fixé comme terme ultime pour faire pénitence le moment de sa prédication ou l'apparition de son livre. Or ici, la construction de la tour, c'est-à-dire de l'Église, est suspendue, et un délai est accordé aux pécheurs pour faire pénitence.

Hermas mentionne assez souvent cette confession des péchés et la pratique lui-même[1]. Toutefois, elle paraît toujours chez lui un acte de dévotion privée, un aveu fait à Dieu. Le changement intérieur cependant ne suffit pas : il faut que le converti de cœur subisse encore les peines que ses fautes ont méritées, crucifie son âme et son corps : « Tu t'imagines donc que les péchés des pénitents sont remis sur-le-champ? Pas du tout. Le pénitent doit soumettre lui-même son âme à la souffrance, pratiquer dans toute sa conduite une profonde humilité et souffrir toute sorte de tribulations » (*Simil.* VII, 4)[2]. Un tarif même est donné : une heure de plaisir défendu se rachète par trente jours de pénitence, et un jour (douze heures) par une année (*Simil.* VI, 4). Un ange du châtiment est préposé aux coupables, qui est chargé de leur faire expier leurs prévarications (*Simil.* VI, 2, 5; 3, 1-5). A ces conditions le pécheur reçoit enfin son pardon ou plutôt sa *guérison* (ἴασις)[3]. C'est Dieu qui en est l'auteur premier[4]. Mais le pénitent, qui peut désormais espérer de vivre, ne saurait vivre effectivement que moyennant un changement complet de conduite et une pratique exacte des commandements : « Que mes préceptes soient la règle de votre conduite, et vous vivrez pour Dieu » (*Simil.* VI, 1, 3, 4).

On a vu ci-dessus qu'Hermas traite du cas d'adultère

1. *Vis.* I, 1, 3; III, 1, 5; *Mand.* X, 3, 2; *Simil.* II, 5; IX, 23, 4.
2. Hermas a consacré à décrire cette expiation les *Similitudes* VI et VII.
3. C'est l'expression technique. Tandis qu'Hermas emploie le mot ἄφεσις ἁμαρτιῶν pour désigner la rémission des péchés faite au baptême (*Mand.* IV, 1, 2, 3), il désigne toujours (sauf *Mand.* IV, 4, 4) la rémission des péchés commis après le baptême par le mot ἴασις (*Vis.* I, 1, 9; *Mand.* IV, 1, 11; XII, 6, 2; *Simil.* V, 7, 3, 4; VII, 4; VIII, 11, 3; IX, 23, 5; 28, 5).
4. *Mand.* IV, 1, 11; *Simil.* V, 7, 3, 4; VII, 4.

dans le mariage. Le mari, dit-il, qui a connaissance de l'infidélité de sa femme ne doit plus cohabiter avec elle, sinon il participe à son péché ; mais il ne doit pas non plus se remarier, sans quoi il deviendrait adultère lui-même. Que si la femme revient à résipiscence, il *doit* la recevoir. Et il faut dire la même chose de la femme par rapport au mari (*Mand.* IV, 1, 4-10). Hermas n'autorise donc pas le divorce proprement dit pour cause d'adultère. Et la raison qu'il en donne, c'est que le repentir du coupable est possible et que l'autre conjoint ne doit rien faire qui y soit un obstacle : « Si l'on vous a défendu à tous, hommes ou femmes, de vous remarier, c'est qu'en ces matières la pénitence est possible ».

L'auteur du *Pasteur* avait donc conscience de la transformation que le droit évangélique avait fait subir au mariage. Avant lui, saint Ignace avait déjà posé en principe que le mariage des chrétiens est placé sous la surveillance de l'Église : « Il convient que les époux et les épouses contractent leur union avec l'approbation de l'évêque (μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου), afin que le mariage soit selon le Seigneur et non suivant la passion » (*Polyc.*, V, 2).

Signalons enfin, en terminant ce paragraphe, les chapitres XVII et XVIII du *Martyrium Polycarpi*, relatifs aux reliques de l'évêque de Smyrne. On y voit clairement marqués : 1° La différence entre le culte rendu à Jésus-Christ (σέβεσθαι, προσκυνοῦμεν) et l'amour que l'on porte aux saints et à leurs reliques (ἀγαπῶμεν) ; — 2° Le soin de recueillir les restes des martyrs et les honneurs qu'on leur rend ; — 3° Enfin la célébration du *dies natalis* des confesseurs de la foi, et la joie que donne le souvenir de leur triomphe.

§ 5. — Morale. Fins dernières

Le IIe siècle, ainsi que nous allons le dire bientôt, ne connut pas seulement des erreurs dogmatiques : il en connut aussi de morales que l'Église dut condamner : et il ne sera pas inutile de constater comment elles se trouvaient par avance contredites par sa tradition.

On a vu plus haut comment les deux points de vue de saint Paul et de saint Jacques attribuant la justification et le salut, l'un principalement à la foi, l'autre principalement aux œuvres, loin de s'exclure, se complètent mutuellement et s'harmonisent. C'est bien ainsi que l'a compris saint Clément qui, tantôt avance que nous ne sommes pas justifiés par nos œuvres mais par la foi en laquelle Dieu, dès le commencement, a justifié tous les hommes (XXXII, 3, 4), tantôt, venant à la pratique, insiste au contraire sur la nécessité des bonnes œuvres et des actes vertueux (XXXIII, 1 ; XXXV, 2 ; cf. XXXI). Saint Polycarpe l'a compris de la même façon (comp. I, 3 avec II, 2 ; V, 2). Il ne suffit donc pas de croire pour être sauvé : « Celui qui accomplira ces [préceptes du Seigneur], écrit le Pseudo-Barnabé, sera glorifié au royaume de Dieu : celui qui s'en éloignera périra avec ses œuvres. De là la résurrection, de là la rétribution » (ἀνταπόδομα, XXI, 1 ; cf. IV, 12 ; XIX, 11). Les bonnes œuvres sont une compensation (ἀντιμισθία) que nous donnons à Jésus-Christ pour ce qu'il a fait pour nous[1].

Entre ces bonnes œuvres cependant Hermas distingue nettement de celles qui sont obligatoires celles qui sont de simple conseil et « au delà du précepte »

1. *Secunda Clem.*, I, 3, 5 ; III, 3, 4 ; IV, 3 ; V, 1, 6, etc.

(ἐκτὸς τῆς ἐντολῆς τοῦ θεοῦ, *Simil.* v, 3, 2-3). L'observation des préceptes s'impose absolument : sans elle impossible d'avoir la vie ni d'hériter des promesses divines[1]. Le mot d'ordre est qu'il faut « garder immaculé le sceau » (τηρήσατε τὴν σφραγῖδα)[2], c'est-à-dire la grâce du baptême. Comment? En fuyant les désordres et en pratiquant les vertus indiqués dans le petit catéchisme moral des *Deux voies,* que l'auteur de la *Didachè* a mis en tête de son livre (I-VI)[3]. On évitera donc de souiller sa chair, puisque, en le faisant, c'est à l'Église, au Christ qu'on s'attaque[4]. On excitera en soi la foi, l'espérance, la charité, éléments de toute la justice[5], « la foi et l'amour de Jésus-Christ qui sont le commencement et la fin de la vie », et dont « toutes les autres choses découlent pour la bonne conduite[6] ». Puis on s'appliquera aux vertus d'humilité, de douceur, d'obéissance, de support et de charité mutuelle, gardiennes de la paix et de l'union dans les communautés chrétiennes[7]. On vivra dans la simplicité, l'innocence et la pureté, disposition éminemment agréable à Dieu[8].

Saint Ignace a profondément, suivant sa coutume, caractérisé cette vie chrétienne comme la vie de Jésus en nous. Jésus est notre vie, non seulement en ce sens qu'il nous a apporté la vie éternelle, mais en ce sens que, demeurant personnellement en nous, il est en nous principe véritable et indéfectible de vie (τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, τὸ διὰ παντὸς ἡμῶν ζῆν, τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν ζῆν,

1. *Simil.* I, 7; VI, 1; X, 2, 4, etc.
2. *Sec. Clem.*, VIII, 6; cf. VII, 6.
3. Cf. Ps.-Barnabé, XIX-XXI.
4. *Sec. Clem.*, XV, 3, 4; cf. Hermas, *Simil.* V, 6, 5.
5. S. Polyc., III, 2, 3.
6. S. Ign., *Ephes.*, XIV, 1; cf. *Smyrn.*, VI, 1.
7. *I Clem.*, XLIX.
8. Hermas, *Simil.* IX, 24; 29, 1-3.

εἰς τὸ ἀληθινὸν ζῆν, *Eph.*, III, 2; XI, 1; *Magn.*, I, 2; cf. XV; *Smyrn.*, IV, 1; cf. *Trall.*, IX, 2). Il habite en nous et nous sommes ses temples : il est notre Dieu en nous (*Eph.*, XV, 3; cf. *Magn.*, XII, XIV; *Rom.*, VI, 3). De là le nom de θεοφόρος qu'Ignace prend pour lui-même dans le titre de ses épîtres, et les épithètes de θεοφόροι, ναοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι qu'il donne aux Éphésiens (IX, 2); de là l'union qu'il souhaite aux Églises avec la chair et l'esprit de Jésus-Christ, avec le Père et Jésus (*Magn.*, I, 2).

A ces exhortations d'un caractère un peu général se joint l'indication de quelques œuvres spécialement recommandées. Entre les œuvres de pénitence Hermas place le jeûne (*Vis.* III, 1, 2)[1]. Toutefois il le faut bien comprendre, car ce n'est pas le jeûne purement matériel qui plaît à Dieu, mais avant tout l'éloignement du mal (*Simil.* V, 1). Ce jeûne d'ailleurs doit être tourné en aumône (*Simil.* V, 3, 7). L'aumône est en effet présentée par la *Secunda Clementis* comme l'œuvre de pénitence et l'allègement par excellence du péché (κούφισμα ἁμαρτίας) : elle vaut mieux que le jeûne qui lui-même est préférable à la prière (XVI, 4).

Quant aux œuvres de surérogation, nous trouvons surtout conseillée la continence sous toutes ses formes. Hermas, qui permet les secondes noces, leur préfère la viduité bien observée (*Mand.* IV, 4, 1, 2). Lui-même est un continent, un *encratite* (Ἑρμᾶς ὁ ἐγκρατής, *Vis.* I, 2, 4; cf. II, 3, 2) — expression qu'il ne faut pas prendre au sens péjoratif, — et il vivra désormais avec sa femme comme avec une sœur (*Vis.* II, 2, 3; 3, 1). « Si quelqu'un, écrit Ignace, peut demeurer dans la chasteté pour honorer la chair du Seigneur, qu'il y demeure, mais sans orgueil » (*Polyc.*, V, 2).

1. La *Didachè* indique déjà comme jours de jeûne le mercredi et le vendredi (VIII, 1).

La froide analyse que nous venons de faire montre bien le bel équilibre que la morale chrétienne gardait dans ces temps primitifs chez les auteurs avoués par l'Église : elle ne révèle pas l'intensité de vie chrétienne qui s'y faisait jour parfois, et qui soulevait au-dessus d'elles-mêmes les âmes des martyrs et des saints. C'est en lisant les épîtres de saint Ignace qu'on en prend la plus juste idée. On connaît sur son amour pour les souffrances et sa soif du martyre les passages classiques de sa lettre aux Tralliens (IV, 1, 2) et surtout de sa lettre aux Romains (IV, 1; V, 2, 3 et *passim*); mais son désir d'être réuni à Dieu lui inspire aussi de temps à autre des accents d'un mysticisme passionné : « Mon amour est crucifié, et il n'y a point en moi de feu pour la matière; mais il y a une eau vive et parlante qui me dit : Viens au Père! » (*Rom.*, VII, 2).

Un des grands motifs mis en avant par nos auteurs pour engager les fidèles à pratiquer leurs devoirs et à faire pénitence, c'est le jugement final et la récompense ou le châtiment que leur conduite leur vaudra. Conformément à une croyance qui persistera longtemps, Hermas pense que la fin du monde est proche (*Vis.* III, 8, 9). Le Pseudo-Barnabé, tout en paraissant partager ce sentiment (IV, 3; XXI, 3; cf. VII, 8, 24), donne des calculs précis au chapitre XV, 4-9. Les six jours de la création représentent six mille ans, car un jour du Seigneur est de mille ans (cf. Ps. XC, 4; *II Petri*, III, 8). Le monde doit donc durer 6000 ans, dont la majeure partie est déjà écoulée. Le septième jour, c'est-à-dire au commencement du septième millénaire, apparaîtra le Fils de Dieu : il détruira le temps de l'impie (τὸν χαιρὸν τοῦ ἀνόμου) — entendons de l'Antéchrist — et jugera les méchants (cf. VII, 2). Ce sera le repos. Tout étant renouvelé, les justes sanctifieront le septième

millénaire avec le Christ. Mais ce sabbat lui-même ne sera qu'une préparation au huitième jour, qui marquera le commencement d'un monde nouveau.

Nous trouvons ici formulée la croyance millénariste, dont nous aurons à reparler, et à laquelle on sait que Papias donnait l'expression la plus naïvement réaliste [1]. Il est remarquable toutefois que les documents qui la présentent sont des moins autorisés parmi ceux que nous étudions. Les autres ont simplement reproduit l'eschatologie de l'Évangile, celle de saint Paul et des apôtres.

L'heure de la venue du Seigneur est incertaine, mais elle sera précédée de l'apparition de l'Antéchrist « comme fils de Dieu » et du scandale d'un grand nombre [2]. Alors les morts ressusciteront. On sait que ce dogme était un de ceux que les docètes et le gnosticisme naissant repoussaient, et c'est pourquoi nous le trouvons longuement démontré chez saint Clément (xxiv-xxvi, 3), et énergiquement affirmé par la *Secunda Clementis* (xi, 1, 4), saint Ignace (*Trall.*, ix, 2) et saint Polycarpe (vii, 1, 2; *Martyr.*, xiv, 2). « Celui qui nie la résurrection et le jugement, écrit l'évêque de Smyrne, est le premier-né de Satan [3]. »

Le jugement discernera les bons d'avec les méchants, et démêlera la confusion dans laquelle ils vivent ici-bas [4]. Dieu traitera chacun suivant ses œuvres [5]. Le sort des réprouvés sera terrible. Les impénitents, les pécheurs, les païens, les désobéissants, les faux docteurs seront jetés au feu éternel (εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον) :

1. S. Irénée, *Adv. haeres* v, 33, 3 et suiv.; Eusèbe, *H. E.*, iii, 39, 12
2. *Didachè*, xvi, 1-5; Hermas, *Vis.* iv, 2, 5; 3, 6.
3. La *Didachè* (xvi, 6, 7) paraît restreindre la résurrection aux justes mais elle parle probablement de la résurrection *ad vitam*.
4. *I Clem.*, xxviii, 1; Hermas, *Simil.* iii; iv, 1-3); *Sec. Clem.*, xvii, 4-7, xviii, 2; S. Polyc., vii, 1, 2.
5. *I Clem.*, xxxiv, 3.

leurs supplices seront sans fin; ils mourront εἰς τέλος. Quiconque, ne connaissant pas Dieu, aura fait le mal sera jugé εἰς θάνατον; mais quiconque l'aura fait, connaissant Dieu, sera doublement puni et périra éternellement (ἀποθανοῦνται εἰς τὸν αἰῶνα)[1]. Ce ne sera cependant pas le sort général, et Hermas croit plutôt que la majorité des chrétiens qu'il a sous les yeux sera sauvée (*Simil.* viii, 1, 16). Comme le châtiment des méchants a été proportionné à leurs crimes, de même la récompense des justes est mesurée à leurs peines. Car leurs bonnes œuvres sont des dépôts qu'ils retrouveront[2]. Cette récompense est « la vie dans l'immortalité », ζωὴ ἐν ἀθανασίᾳ[3], l'incorruptibilité et la vie éternelle, τὸ θέμα ἀφθαρσία καὶ ζωὴ αἰώνιος[4]. Ils vont au lieu saint (εἰς τὸν ἅγιον τόπον), et quand viendra l'inspection du royaume de Dieu, ils seront manifestés[5]. Ils vivront avec les anges[6] et jouiront du repos du royaume. Leur bonheur sera sans mélange et sans fin : ce sera la couronne de leurs souffrances et de leurs travaux, le salaire (μισθόν) de leur fermeté dans le bien[7].

Voilà ce que les textes nous apprennent de la doctrine professée dans l'Église chrétienne entre les années 90-150. Rappelons-nous cependant que nos textes ne disent pas tout, il s'en faut, et, en conséquence, que cette doctrine a dû être bien plus touffue qu'ils ne permettent de l'exposer.

1. Hermas, *Vis.* iii, 7, 2; *Mand.* xii, 2. 3; *Simil.* iv, 4; ix, 18, 2; S. Ign., *Eph.*, xvi, 2; *Martyr. Polyc.*, ii, 3; xi, 2; *Sec. Clem.*, vi, 7; vii, 6; xv, 5; xvii, 5, 7; Ps.-Barn., xxi, 1.
2. S. Ign., *Polyc.*, i, 3; vi, 2.
3. *I Clem.*, xxxv, 2; cf. xxxvi, 2; Hermas, *Vis.* ii, 2, 3; iv, 3, 5; Ps.-Barn., viii, 5.
4. S. Ign., *Polyc.*, ii, 3.
5. *I Clem.*, v, 7; l, 3.
6. Hermas, *Vis.* ii, 2, 7; *Simil.* ix, 27, 3.
7. *Sec. Clem.*, v, 5; vii, 2, 3; xi, 5; xix, 4; xx, 2.

§ 6. — Les symboles de foi[1].

Cette étude de l'état de la théologie dans la première moitié du IIe siècle, pour être moins incomplète, demande que nous ajoutions quelques mots sur les symboles de foi reconnus à cette époque.

Il est naturel qu'il ait existé de très bonne heure une formule courte, aisée à retenir, qui résumât l'enseignement des apôtres et des catéchistes, et que l'on fît répéter aux candidats avant de les admettre au baptême. On a voulu en voir des vestiges dans *I Cor.*, XV, 3, 4; *I Tim.*, VI, 13; *II Tim.*, II, 2, 8; IV, 1. Mais plus dignes d'attention sont les passages que l'on relève dans un certain nombre d'écrivains du IIe siècle, et qui paraissent être des traces de symbole, ou rappeler du moins des formules fixes de la prédication et de la foi chrétiennes.

Tels sont, pour l'Orient d'abord, les textes d'Origène,

1. Travaux : CASPARI, *Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, Christiania, 1866. C. A. SWAINSON, *The nicene and Apostles' creed*, London, 1875. J. R. LUMBY, *The history of the Creeds*, 2e édit., London, 1880. C. A. HEURTLEY, *A history of the earlier formularies of faith of the western and eastern Churches*, London, 1892. TH. ZAHN, *Das apostolische Symbolum, eine Skizze seiner Geschichte und eine Prufung seines Inhalts*, 2e édit., Erlangen, 1893. S. BAÜMER, *Das apostolische Glaubensbekenntniss. Seine Geschichté und sein Inhalt*, Mainz, 1893. CL. BLUME, *Das apostolische Glaubensbekenntniss. Ein apologetisch-geschichtliche Studie*, Freiburg, 1893. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, Leipzig, 1894. A. HARNACK, *Das apostolische Glaubensbekenntniss. Ein geschichtlicher Bericht nebst einem Nachwort*, 27e édit., Berlin, 1894. J. KUNZE, *Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntniss*, Leipzig, 1899. A. E. BURN, *An introduction to the Creeds and to the Te Deum*, London, 1899. H. B. SWETE, *The Apostles' Creed, its relation to primitive Chistianity*, 3e édit., Cambridge, 1899. E. VACANDARD, *Les origines du Symbole des Apôtres*, dans la *Revue des questions historiques*, tom. LXVI, 1899. C. SANDAY, *Recent research on the origin of the Creed*, dans *Journal of theolog. Studies*, tom. I, 1900. MC GIFFERT, *The Apostles' Creed*, New-York, 1902. A. SEEBERG, *Das Evangelium Christi*, Leipzig, 1905. P. BATIFFOL, article *Apôtres* (*Symbole des*) dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* tome I.

du presbyterium de Smyrne, d'Aristide, de saint Ignace réunis et reproduits par Hahn dans sa *Bibliothek der Symbole*[1], §§ 1, 2, 4, 8. Plusieurs auteurs en ont conclu que, dès ces temps reculés, l'Orient possédait un symbole à peu près fixe, et ils ont ajouté que ce symbole, usité dès le commencement du IIe ou même à la fin du Ier siècle, notamment en Asie Mineure, était passé de là à Rome pour y devenir la formule du symbole dit des apôtres, ou du moins pour influer sur sa rédaction. Mais cette théorie est loin d'avoir conquis tous les suffrages. Entre autres arguments, on a fait valoir contre elle le fait que les confessions de foi orientales, antérieures au concile de Nicée, que nous possédons — celles de saint Grégoire le Thaumaturge, d'Arius, d'Alexandre d'Alexandrie, du *De recta in Deum fide* (Hahn, §§ 14, 15, 185-186) — présentent au contraire entre elles une diversité d'agencement qui reste inexplicable dans l'hypothèse d'un type fondamental commun. Ce n'est qu'à partir du concile de Nicée que les symboles orientaux offrent dans leur composition la même ordonnance, ordonnance qui rappelle celle du symbole des apôtres : preuve que ce symbole, loin d'avoir été exporté de l'Orient à Rome, a été plutôt importé de Rome en Orient lors des grands débats suscités par l'arianisme.

N'y avait-il donc, au IIe et au IIIe siècle, aucune formule baptismale généralement adoptée? — Si, et l'on a signalé, comme ayant dû probablement servir alors à la *redditio symboli*, une courte formule dont on trouve la trace dans la XIXe catéchèse de saint Cyrille de Jérusalem, et que l'on peut ramener aux termes suivant : Πιστεύω εἰς... πατέρα, καὶ εἰς τὸν υἱὸν, καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ εἰς ἓν βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

En Occident, les choses sont beaucoup plus claires.

1. A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirhe*, 3e édit., Breslau, 1897.

Dès le milieu du IIe siècle, nous rencontrons une formule fixe que l'on a appelée le symbole des apôtres, et qui n'est autre chose que le symbole baptismal de l'Église romaine[1].

Le plus ancien texte grec que nous en ayons est celui que Marcel d'Ancyre a reproduit dans sa lettre au pape Jules, et qui date de 337 environ[2]; le plus ancien texte latin est contenu dans une *Explanatio symboli ad initiandos* qui se trouve parmi les œuvres de Maxime de Turin, mais que l'on a attribuée à saint Ambroise († 397; Hahn, § 34); — dans celle de saint Nicéta de Remesiana au Ve siècle (Hahn, § 40); — ou encore dans le *Commentarius in symbolum apostolorum* de Rufin (vers 400; Hahn, § 36). Rufin témoigne[3] que l'Église de Rome avait, dès le principe, conservé ce texte sans changement, tandis que les diverses Églises (d'Occident) y avaient fait des additions. Ce dernier renseignement est confirmé par les faits (cf. Hahn, §§ 37 sqq.).

Au IVe siècle, vers 337, la formule du symbole romain était donc arrêtée; mais du IVe siècle, nous pouvons remonter immédiatement à la fin du IIe, car Tertullien, dans son *Adversus Praxean* (2), dans son *De praescriptione haereticorum* (13), et surtout dans son *De velandis virginibus* (1), nous donne, sous le nom de *regula fidei*, manifestement quant au fond, à l'ordre et même à la forme, le symbole des apôtres tel que Rufin le connaîtra plus tard (Hahn, § 7).

Que si maintenant on veut tenir compte des rapprochements que l'on peut établir entre cette formule et certains textes de saint Justin et de saint Irénée — deux occidentaux d'adoption — qui semblent en repro-

1. S. Irénée, *Adv. haeres.*, I, 9, 4 : Οὕτω δὲ καὶ ὁ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινῆ ἐν ἑαυτῷ κατέχων, ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφε.
2. S. Épiphane, *Haeres.*, LXXII, 3; Hahn, § 17.
3. *Op. cit.*; *P. L.*, XXI, 339.

duire quelque chose (Hahn, §§ 3, 5) ; si l'on remarque le style lapidaire et la brièveté ferme de sa rédaction, l'absence dans son énoncé de toute allusion aux hérésies dominantes au IIe siècle, on admettra sans difficulté que le symbole romain est contemporain au moins de saint Justin, ou même on le reportera plus haut encore vers le commencement du IIe siècle.

Quelle en était, à cette époque, la teneur exacte ? On ne peut la déterminer qu'approximativement, en s'aidant des textes postérieurs, mais en écartant avec soin de ces textes tout ce qui n'est point accepté ni appuyé par les auteurs plus anciens. Cette méthode a conduit au texte suivant : Πιστεύω εἰς [ἕνα] θεὸν « πατέρα » παντοκράτορα, καὶ εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καθήμενον ἐν δεξίᾳ τοῦ πατρός, ὅθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, καὶ εἰς τὸ πνεῦμα ἅγιον.

Dans ce texte, le mot ἕνα, effacé depuis, est primitif : on suppose qu'il disparut lorsque se produisit l'hérésie monarchienne qu'il paraissait favoriser. C'est à cette occasion aussi, pensent quelques critiques, que l'on ajouta πατέρα, afin de marquer plus nettement la distinction du Père et du Fils. Mais cette dernière hypothèse est fort contestable. Πατέρα est probablement primitif comme ἕνα et ne désigne pas seulement la personne du Père, mais affirme aussi l'universelle paternité de Dieu comme créateur.

CHAPITRE IV

LES PREMIÈRES DÉFORMATIONS DU DOGME CHRÉTIEN. LES HÉRÉSIES DU IIe SIÈCLE.

Le christianisme est sorti du judaïsme et s'est répandu dans le monde païen. Il s'est donc successivement, ou même simultanément dans le principe, trouvé en contact avec les doctrines et les idées juives et païennes. D'une part, sa rupture d'avec le judaïsme ne se fit pas sans déchirement. Beaucoup de nouveaux convertis de cette religion conservèrent à la Loi un attachement qui causa d'abord bien des embarras et, plus tard, en fit verser un certain nombre complètement dans l'erreur : ce sont les judéo-chrétiens. D'autre part, parmi les païens qui accueillirent le christianisme, plusieurs, qui avaient goûté à la philosophie et cherché à pénétrer le secret du monde et de la vie, ne se contentèrent pas de traduire en une langue plus savante la révélation évangélique : ils la firent entrer de force dans des systèmes tout faits, et lui imposèrent un sens auquel répugnaient toutes ses données : ce sont les gnostiques. Ces deux formes de l'erreur, le judéo-christianisme et le gnosticisme, résultat du double milieu où l'Évangile est né et s'est développé, ont rempli tout le second siècle. Bien plus, on les retrouve en formation dès la période proprement apos-

tolique. Ordinairement divisées, elles se sont quelquefois, et surtout au début, étroitement unies. Elles représentent, vis-à-vis du christianisme normal, et en sens différent, deux tendances extrêmes qu'il a dû combattre; vis-à-vis de son dogme, deux hérésies qui en ont faussé l'intelligence. Le moment est venu de les étudier. Le montanisme et le millénarisme, que nous leur adjoignons dans ce chapitre, ne sauraient en être considérés comme des branches ou rejetons proprement dits : ils tiennent cependant dans une certaine mesure, et le dernier surtout, au judéo-christianisme par leur eschatologie.

§ 1. — Le judéo-christianisme contemporain de saint Paul[1].

L'erreur judéo-chrétienne est naturellement la première que nous rencontrons dans l'histoire. Toutefois, du vivant des apôtres et dans leurs écrits, elle se présente déjà à nous sous deux formes : l'une exclusivement juive, le judéo-christianisme proprement dit, l'autre déjà mélangée d'éléments philosophiques étrangers, gnosticisme judaïsant dont nous constatons l'existence surtout dans la province d'Asie. Nous en traiterons successivement.

Jésus avait dit que son ministère personnel se limitait aux brebis d'Israël qui avaient péri (*Matth.*, x, 6), et c'est aux seuls Juifs en effet qu'avait d'abord été prêché l'Évangile. Devait-il l'être aussi aux Gentils? On sait comment une série de circonstances providen-

1. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Eglise*, I, ch. III. LIGHTFOOT, *Dissertations on the apostolic age*, London, 1892. Les commentaires sur les écrits utilisés.

tielles ou miraculeuses amenèrent les apôtres à trancher la question par l'affirmative[1]. Des répugnances à cette solution se produisirent cependant, on le voit, chez les fidèles circoncis de Jérusalem[2]. L'opposition augmenta, quand il s'agit de savoir si l'on dispenserait des observances légales les nouveaux convertis du paganisme. Un parti judaïsant, que nous trouvons à l'œuvre dans les Actes (xv, 1, 2, cf. 24), se prononça énergiquement contre la dispense. Des hommes sans mission — de faux frères, dit saint Paul (*Gal.*, II, 4) — arrivèrent de la Judée à Antioche, et jetèrent le trouble dans la communauté, en affirmant que, sans la circoncision, les païens devenus fidèles ne pouvaient se sauver. La réunion de Jérusalem (*Act.*, xv, 5-34) leur donna tort. Ils ne se découragèrent pas. Une troisième fois, ils s'efforcèrent de conserver au moins l'essentiel de la Loi en interdisant le mélange des chrétiens circoncis et incirconcis, et en maintenant pour les premiers les barrières qui devaient les isoler des seconds. Des hiérosolymites de l'entourage de Jacques (τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου), dit saint Paul, vinrent à Antioche, et, leur présence intimidant l'apôtre Pierre, celui-ci consentit à une dissimulation malheureuse. Paul l'en reprit : c'est ce qu'on a appelé le conflit d'Antioche (*Gal.*, II, 11-14).

Ici Jacques est nommé. Ce Jacques est-il l'apôtre, le fils d'Alphée? Nous n'en sommes pas sûrs. Était-ce lui qui avait envoyé les hiérosolymites? Saint Paul ne le dit pas. En tout cas, il n'y aurait rien de surprenant à ce que ce vieillard qui, si l'on en croit saint Épiphane[3], devait avoir alors de 85 à 88 ans, et qui n'était jamais sorti de son milieu palestinien, ne se fût pas exactement

1. *Actes*, VII, 5-7, 26-40; X; XI, 20, 21.
2. *Actes*, XI, 1-3, 20-22.
3. *Haeres.*, LXXVIII, 14.

rendu compte de la situation à Antioche, et eût jugé les choses un peu différemment de Pierre et de Paul. Mais ce qui est certain, ce qui reste acquis, c'est qu'il existe à Jérusalem un parti qui travaille à maintenir autant qu'il le peut, au sein du christianisme, les observances juives, un parti judéo-chrétien non seulement d'origine mais de doctrine et de tendances.

Il regardait saint Paul comme son grand ennemi. Aussi le voyons-nous s'appliquer à traverser les missions de l'apôtre et à ruiner partout son autorité. A Corinthe, il organise une coterie, le parti du Christ, dont saint Paul dit peu de chose dans sa première épître aux Corinthiens (I, 12, 13), mais dont il parle longuement dans la seconde (x, 7-xII). Ce sont, à ce qu'il nous apprend, des Juifs, des enfants d'Abraham, qui se glorifient de leur nationalité et dans leur chair (xI, 18, 22), et qui opposent à son ministère celui des apôtres par excellence (xI, 5 ; xII, 11). Saint Paul ne rapporte rien de précis sur leur doctrine, mais il les traite sans détour de faux apôtres, d'ouvriers trompeurs déguisés en apôtres du Christ (xI, 13). — Chez les Galates, les mêmes imposteurs obtiennent plus de succès : poussant à la pratique de la loi (*Gal.*, IV, 21 ; V, 1-4), ils font adopter la circoncision (*Gal.*, V, 2-6 ; VI, 12-15) et observer les jours, les mois, les temps et les années (*Gal.*, IV, 9, 10). Il faut que saint Paul intervienne avec la sévérité que l'on sait. — Puis, lorsque à la Pentecôte de 58, il revient à Jérusalem après sa troisième mission, les frères sans doute se réjouissent, mais une question cependant préoccupe les anciens réunis chez Jacques. Ils représentent à l'apôtre qu'il est accusé de détourner les Juifs convertis de l'observation de la Loi, tandis que ceux de Jérusalem sont zélés pour son accomplissement. Ils lui conseillent donc de se montrer, lui aussi, fidèle à ses prescriptions pour détruire la calom-

nie (*Act.*, XXI, 17-24). On connaît la suite. Saint Paul captif arrive à Rome, mais ses adversaires ne l'abandonnent pas, et il se plaindra plus tard qu'il en est qui prêchent sans doute le Christ, mais dans la pensée de lui susciter quelque tribulation dans ses liens (*Philipp.*, I, 15-17).

Voilà le parti judéo-chrétien dont le centre est à Jérusalem. Entre ceux qui le composent il a dû exister très certainement des nuances profondes : elles s'accentueront encore au IIe siècle où nous les retrouverons. Il faut maintenant tourner nos regards vers la province d'Asie.

§ 2. — Les commencements du gnosticisme judaïsant. — Les Nicolaïtes. — Cérinthe[1].

Les premières formes de l'erreur dans la province d'Asie nous sont connues par cinq groupes de documents : l'épître de saint Paul aux Colossiens, les épîtres pastorales (l'épître à Tite visant spécialement la Crète), la deuxième épître de saint Pierre et l'épître de saint Jude[2], les épîtres et l'Apocalypse de saint Jean, enfin les épîtres de saint Ignace et de saint Polycarpe qui rattachent au Nouveau Testament l'histoire ecclésiastique proprement dite.

Dans l'épître aux Colossiens, écrite pendant sa captivité (58-63?), saint Paul parle explicitement de fausses doctrines qui tentent de s'introduire dans leur Église : « Prenez garde que personne ne fasse de

1. DUCHESNE, *Hist. anc. de l'Église*, I, chap. VI, et les autres ouvrages indiqués pour le § 1.

2. Bien que les auteurs soient fort divisés sur l'origine, la date et les destinataires de ces deux documents, j'ai cru pouvoir, à l'exemple de Mgr Duchesne (*Origines chrétiennes*, p. 46), les rapprocher des épîtres pastorales, avec lesquelles ils offrent des relations.

vous une proie par la philosophie et par une vaine tromperie, s'appuyant sur la tradition des hommes, sur les rudiments du monde et non sur le Christ » (II, 8). Ces erreurs, en effet, tendaient probablement à rabaisser Jésus-Christ et à lui préférer les anges : ceux-ci sont l'objet d'un culte spécial (II, 18); et c'est pourquoi l'apôtre s'applique à relever la dignité du Sauveur, et à le présenter comme le principe et la cause finale de la création (I, 15-17; cf. 18-20; II, 9-10; cf. *Eph.*, VI, 12). On n'ignore pas que les anges jouaient un grand rôle dans la théologie juive; mais de plus — trait caractéristique — les docteurs combattus par saint Paul prescrivaient un choix des aliments, faisaient observer des nouvelles lunes, des fêtes et des sabbats (II, 16, 20-22). Ils enseignaient une humilité (ταπεινοφροσύνη) et un mépris du corps qui n'étaient pas dans l'ordre (II, 18, 23). Peut-être faut-il y ajouter la circoncision dont il est question au chapitre II, 11. Quoi qu'il en soit, il ne saurait y avoir de doute : l'erreur signalée était judaïsante.

Les épîtres pastorales, écrites un peu plus tard, la décrivent en termes plus précis et plus forts, soit que l'erreur elle-même eût progressé, soit que saint Paul, s'adressant à des disciples, se sentît plus à l'aise pour la juger. En tout cas, il en nomme les chefs, Hyménée, Alexandre le fondeur, Philète (*I Tim.*, I, 20; *II Tim.*, II, 17; IV, 4). Ses partisans se recrutent parmi les circoncis dont beaucoup sont « des gens rebelles, de vains discoureurs et des séducteurs auxquels il faut fermer la bouche » (*Tit.*, I, 10, 11). Quant à leur doctrine, elle consiste avant tout en discussions sans fin sur d'interminables généalogies, en contes ridicules (*I Tim.*, I, 4; IV, 7); on s'y amuse de questions oiseuses; on s'y querelle sur les mots, sur le sens de la Loi (*I Tim.*, VI, 3-5; *II Tim.*, II, 14; *Tit.*, III, 9);

on y prône des fables juives, des traditions humaines (*Tit.*, I, 13, 14) : ce sont des blasphèmes, des doctrines de démons (*I Tim.*, I, 20 ; IV, 1). Plus spécialement, la Loi y est fort exaltée, et ceux qui la vantent veulent passer pour en être les docteurs (*I Tim.*, I, 7). On y interdit certains aliments, et on y prohibe le mariage (*I Tim.*, IV, 3). On affirme que la résurrection est déjà faite, c'est-à-dire, sans doute, qu'il n'y a qu'une résurrection purement spirituelle (*II Tim.*, II, 17, 18). Les mœurs des hérétiques d'ailleurs ne valent pas mieux que leurs théories. Ces faux docteurs ne recherchent que le gain (*I Tim.*, VI, 5-10 ; *Tit.*, I, 11) ; sous des apparences de piété ils ont tous les vices (*II Tim.*, III, 1-5). Ils séduisent les femmes, toujours curieuses (*II Tim.*, III, 6-7), et à cause d'eux peut-être plusieurs jeunes veuves se sont détournées pour suivre Satan (*I Tim.*, V, 15). « Ils font profession de connaître Dieu, mais ils le renient par leurs œuvres, étant abominables, rebelles et incapables de toute bonne action » (*Tit.*, I, 15-16).

Dans ce tableau énergique, il est aisé de reconnaître une doctrine qui est bien un mélange de judaïsme et de gnose commençante. La prohibition du mariage et la négation de la résurrection de la chair ne sont pas des traits juifs : ils viennent d'une autre philosophie [1].

Ce sont des erreurs analogues que nous trouvons dépeintes dans la seconde épître de saint Pierre et dans l'épître de Jude. Les hérétiques que ces documents nous dénoncent offrent avec ceux des Pastorales

1. En revanche, c'est à tort que certains auteurs ont voulu voir, dans les interminables généalogies dont il est question, les généalogies d'éons des gnostiques, et en ont conclu à la non-authenticité des épîtres pastorales. Il s'agit ici probablement des généalogies patriarcales fabuleuses que l'on trouve dans certains apocryphes juifs. V. E. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, I, 3e édit., p. 375.

des ressemblances évidentes, bien qu'on ne remarque pas qu'ils fussent judaïsants. D'abord ces hérétiques, nous dit-on, « renient notre seul maître et Seigneur Jésus-Christ » (*Jud.*, 4) ; ils méprisent l'*autorité*, κυριότης (*II Petri.*, II, 10; *Jude*, 8), mot qu'il faut peut-être traduire au sens concret par « *le Seigneur* ». Ensuite, ils injurient les gloires (δόξας οὐ τρέμουσιν βλασφημοῦντες, *II Petri*, II, 11 ; *Jude*, 8), c'est-à-dire probablement les esprits supérieurs qu'ils engagent dans leurs combinaisons mythiques, dans les fables habilement conçues dont il est question *II Petri*, I, 16. Enfin, ils nient le jugement et l'avènement du Seigneur (*II Petri*, III, 3-7). Quant à leurs mœurs, elles sont infâmes. La cupidité, le mensonge, l'amour de la bonne chère, l'arrogance, la passion des coteries sont leurs moindres défauts *II Petri*, II, 3, 11, 13 ; *Jude*, 11, 16, 19). Ce sont des théoriciens du vice qui ne rêvent qu'impureté, et, blasphémant ce qu'ils ignorent, se corrompent comme des brutes dans ce qu'ils savent naturellement (*II Petri*, II, 10, 13, 14; *Jude*, 4, 10). Malheur à eux, car les plus terribles châtiments leur sont réservés (*Jude*, 11) !

Tournons-nous maintenant du côté de saint Jean. Ici encore l'obscurité règne sur le lieu de composition, la date et les destinataires de ses deux premières épîtres, les seules qui intéressent nos recherches. Il est probable cependant qu'elles appartiennent à la dernière période de la vie de l'apôtre et ont été écrites à Éphèse, la première pour les Églises voisines, la seconde pour quelque personne ou Église particulière. Quoi qu'il en soit, saint Jean déclare tout net qu'il existe, au moment où il parle, plusieurs antéchrists, sortis des rangs des chrétiens (*I Joa.*, II, 18-19). Ces hérétiques nient que Jésus soit le Christ, qu'il soit le Fils, et dès lors ne possèdent pas le Père (*I Joa.*,

II, 22, 23; IV, 3, 15). Ils nient aussi que Jésus-Christ soit venu en chair (*I Joa.*, IV, 2, 3). Le Sauveur ne serait donc, d'après eux, qu'un esprit supérieur qui ne serait ni le Fils, ni le Christ, et qui n'aurait eu de corps qu'en apparence; ou même plus simplement, Jésus ne serait qu'un homme, et il faudrait écarter toute idée d'incarnation d'un Fils ou Christ de Dieu. Ce serait ou le docétisme ou l'ébionisme, en tout cas, la négation de la divinité propre de Jésus-Christ. — De leur morale l'apôtre ne dit rien.

L'Apocalypse, à son tour, s'élève, d'une part, contre une catégorie de gens qui se disent juifs et qui ne le sont pas, mais qui forment une synagogue de Satan (II, 9; III, 9), — d'autre part, contre une secte qu'elle appelle des nicolaïtes, et dont elle signale l'existence dans les Églises de Pergame et de Thyatire (II, 14-16, 20-25). Ces nicolaïtes ont une doctrine, *les profondeurs de Satan* (τὰ βαθέα τοῦ Σατανᾶ), comme ils disent eux-mêmes, mais surtout ils enseignent l'impudicité (πορνεία), et que l'on peut manger les viandes immolées aux idoles (II, 14, 15, 20). Faut-il confondre ces deux groupes, les nicolaïtes et la synagogue de Satan? C'est peu probable, le dernier paraissant plutôt composé de juifs non chrétiens. En tout cas, l'histoire des nicolaïtes n'est pas finie avec saint Jean. Saint Irénée, qui résume les données de l'Apocalypse par les mots *indiscrete vivunt*[1], ajoutent qu'ils avaient, avant Cérinthe, distingué le démiurge du Dieu suprême, et les appelle un « fragment de la fausse gnose ». Tertullien les rapproche des caïnites de son temps[2]. Pour les auteurs qui dépendent de saint Hippolyte, à savoir

1. *Adv. haer.*, I, 26, 3; cf. CLÉMENT D'ALEX., *Strom.*, II, 20 (*P. G.*, VIII, 1061); TERTULLIEN, *Adv. Marcion.*, I, 29; les *Philosophoumena*, VII, 36; le PSEUDO-IGNACE, *Trall.*, XI, 2; *Philad.*, VI, 6.
2. *De praescript. haeretic.*, 33.

le Pseudo-Tertullien, Philastrius et saint Épiphane[1], le système nicolaïte qu'ils exposent est un système ophite qui n'est sûrement pas primitif.

D'où venait à ces hérétiques le nom qu'ils portaient? Saint Irénée le fait dériver du diacre Nicolas (*Act.*, vi, 5) qui aurait été leur fondateur[2]. Clément d'Alexandrie ne nie pas cette relation, mais il l'explique par un malentendu. Nicolas, dont la vie dans le mariage était exemplaire, aurait souvent répété comme maxime et dans un sens encratite qu'il fallait abuser de sa chair (παραχρήσασθαι τῇ σαρκί), c'est-à-dire la mortifier, ce que ses disciples auraient entendu au contraire d'une licence absolue à lui accorder. De là leur immoralité[3].

Au souvenir de saint Jean se rattache encore le souvenir de Cérinthe, avec qui, au dire de saint Irénée[4], l'apôtre se serait trouvé en contact à Éphèse. Nous n'avons pas sur lui de témoignage contemporain. Il semble avoir été originaire d'Égypte et juif de naissance, ou du moins et d'abord de religion. Plus tard, il vint en Asie et y rencontra saint Jean. Son système, tel que saint Irénée l'exposait à la fin du IIe siècle[5], est le suivant. Au sommet des choses, un Dieu suprême ; bien au-dessous de lui, un démiurge qui ignore le Dieu suprême, et qui crée le monde. Jésus naît comme les enfants ordinaires, du commerce de Joseph et de Marie; seulement, il est supérieur aux autres

1. PSEUDO-TERTULLIEN, *Adv. omnes haeres.*, 5; PHILASTRIUS, *De haeresibus*, 33; S. ÉPIPHANE, *Haeres.* XXV, XXVI.

2. *Adv. haeres.*, I, 26, 3.

3 *Stromates*, III, 4 (*P. G.*, VIII, 1129); cf. EUSÈBE, *H. E.*, III, 29. Ce n'est que plus tard que l'on distingua le diacre Nicolas du fondateur des nicolaïtes (CASSIEN, *Collat.*, XVIII, 16).

4. *Adv. haeres.*, III, 3, 4 (grec dans EUSÈBE. *H. E.*, IV, 14, 6).

5. *Adv. haer.*, I, 26, 1, reproduit exactement par les *Philosophoumena*, VII, 33, et avec quelques additions et variantes, par le PSEUDO-TERTULLIEN, 10; PHILASTRIUS, 36; S. ÉPIPHANE, *Haer.* XXVIII.

hommes en justice, en prudence, en sagesse. Après son baptême, un être céleste, le Christ, venu d'auprès du Dieu suprême, descend sur lui sous la forme d'une colombe. Il se trouve alors capable d'annoncer le Père suprême, inconnu jusque-là, et de faire des miracles. Mais, à la fin, le Christ, qui, comme être spirituel (πνευματικός), ne pouvait souffrir, abandonne Jésus. Celui-ci meurt donc et ressuscite seul. — Saint Irénée ne dit rien de la morale de Cérinthe. Philastrius et saint Épiphane la représentent comme nettement judaïsante. Il aurait admis la Loi en partie, la circoncision et le sabbat. Il rejetait saint Paul, les Actes des Apôtres, et entre les évangiles ne conservait que celui de saint Matthieu dont il retranchait encore la généalogie de Jésus-Christ. Le prêtre Caius et Denys d'Alexandrie l'accusent formellement d'avoir enseigné un millénarisme grossier[1].

Le mélange de gnose et de judaïsme est évident dans le système de Cérinthe ainsi exposé; mais il serait téméraire d'affirmer que nous trouvons bien, dans Philastrius et saint Épiphane ou même dans saint Irénée, ses vues originales et personnelles. En revanche, les épîtres de saint Ignace et de saint Polycarpe nous livrent, sur les erreurs qui avaient cours dans la province d'Asie au commencement du IIe siècle, le témoignage de contemporains, et ce témoignage est précieux.

La doctrine des faux docteurs est qualifiée par sain Ignace d'hétérodoxie (ἑτεροδοξία); d'herbe étrangère qu'il faut éviter[2]. Eux-mêmes sont des trompeurs qui parlent sans doute de Jésus-Christ, mais qui prônent le judaïsme, le sabbat, des pratiques surannées[3]. De

1. Eusèbe, *H. E.*, III, 28, 2, 4, 5; cf. VII, 25, 3.
2. *Eph.*, VII, 1; *Magn.*, VIII, 1; *Trall.*, VI, 1.
3. *Trall.*, VI, 2; *Magn.*, VIII, 1; IX, 1; X, 2, 3; *Philad.*, VI, 1

plus, ils sont docètes : ils n'admettent pas la réalité de la chair et des mystères du Sauveur[1]. Conséquemment, ils s'abstiennent de l'Eucharistie qu'ils ne croient pas être la chair du Seigneur[2], et nient la résurrection aussi bien que le jugement futur[3]. De leur morale saint Ignace ne dit rien de précis, sinon qu'ils n'ont aucune charité pour les pauvres et les indigents, et qu'ils sont d'incorrigibles fauteurs de coteries et de schismes[4]. Ailleurs, il les traite de loups hypocrites qui captivent les fidèles par une volupté mauvaise (ἡδονῇ κακῇ, *Philad.*, II, 1), et il recommande à ceux-ci de garder leur chair comme le temple de Dieu (*ib.*, VII, 2). Faut-il voir dans ces paroles une allusion à l'immoralité des hérétiques ? — Nous ne savons.

En tout cas l'impression générale qui se dégage de cette étude est claire. L'hérésie, telle qu'elle est dépeinte dans la seconde moitié du Iᵉʳ et au commencement du IIᵉ siècle par saint Paul, saint Ignace et saint Polycarpe, associe, en Asie Mineure, le judaïsme à des conceptions gnostiques. Cérinthe nous présente le même caractère. Quant aux écrits de saint Jean, à la seconde épître de saint Pierre et à celle de saint Jude, ils ne mentionnent pas, du moins expressément, dans la fausse doctrine qu'ils stigmatisent, la tendance judaïsante, mais, outre que des divergences ont dû naturellement se produire, il ne faut pas oublier que, pour les deux derniers documents surtout, nous ne connaissons pas au juste quel pays habitaient ceux à qui ils s'adressent et de qui ils parlent.

1. *Trall.*, IX, X; *Smyrn.*, I-VI; POLYC., VII, 1.
2. *Smyrn.*, VII, 1.
3. POLYC., VII, 1; cf. S. IGN., *Smyrn.*, VII, 1-2.
4. *Smyrn.*, VI, 2; VIII; *Eph.*, V, 2, 3; *Magn.*, IV, 1; *Philad.*, II, 1; III, 2, 3; IV, 1; etc.

§ 3. — Le judéo-christianisme au IIe siècle[1].

On a vu comment, dans l'Église chrétienne de Jérusalem, avait existé dès le principe un parti fortement attaché aux observances légales, et jaloux d'en maintenir la pratique, au moins pour les juifs convertis. Les événements qui précédèrent la ruine de la ville par Titus en 70, eurent pour effet de renforcer cette tendance fâcheuse. Dès l'an 68, les chrétiens, abandonnant Jérusalem, se réfugièrent au delà du Jourdain, dans le royaume d'Agrippa II, à Pella, d'où ils rayonnèrent peu à peu dans les régions adjacentes. Là, dans l'isolement où ils se trouvèrent, leur particularisme étroit ne fit qu'augmenter. Là aussi des divergences doctrinales se produisirent bientôt entre eux qui les partagèrent en plusieurs groupes moins nettement tranchés, il est vrai, que cet exposé ne le fera paraître, mais qu'il est possible cependant de distinguer.

Il y eut d'abord un groupe nazaréen, conservant, avec un grand attachement à la Loi et à ses prescriptions, l'essentiel de la foi chrétienne, et un groupe ébionite qui versa complètement dans l'hérésie. J'adopte pour plus de clarté ces dénominations pour désigner les deux parties de l'ancienne Église hiérosoly-

1. Duchesne, *Hist. anc. de l'Égl.*, I, chap. ix. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1884. Hilgenfeld, *Judentum und Judenchristentum*, Leipzig, 1886. Lucius, *Essenismus in seinem Verhältniss zum Judenthum*, Strassburg, 1881. J. Langen, *Die Klemensromane, Ihre Entstehung und ihre Tendenzen aufs neue untersucht*, Gotha, 1890. C. Bigg, *The Clementine Homilies. Studia biblica et ecclesiastica*, II, Oxford, 1890. F. W. Bussell, *The purpose of the world-process and the problem of the evil as explained in the Clementine and Lactantian writings : Studia bibl. et eccles.*, IV, Oxford, 1896. H. Waitz, *Die Pseudoklementinen Homilien und Rekognitionen*, Leipzig, 1904. G. Hoennicke, *Das Judenchristentum im I. und 2. Jahrhund.*, Berlin, 1908.

mite, bien qu'en pratique on en brouillât l'emploi[1]. Puis, parmi les ébionites, un certain nombre se trouva en contact avec les esséniens, et de ce contact naquit — au commencement du IIe siècle peut-être — la nuance d'ébionisme qui est représentée par les apocryphes clémentins au IIIe siècle, et décrite par saint Épiphane au IVe (*Haeres.* XXX). Enfin sur ce fond d'ébionisme essénien se détache encore la secte particulière des elkasaïtes.

Ainsi, autant qu'il est permis d'en juger, l'ancienne Église de Jérusalem se serait décomposée au début du IIe siècle d'abord en nazaréens et ébionites; puis de ces derniers seraient venus les ébionites esséniens dont les elkasaïtes seraient une branche spéciale.

Quelle était la doctrine de ces divers groupes?

Il ne semble pas que, sauf par leur attachement exagéré à la Loi, et par une conception sans doute trop étroite de l'Évangile en général, les nazaréens aient différé, dans leurs croyances, des autres Églises helléniques. Saint Jérôme, qui les connut à Bérée (Alep), déclare à saint Augustin, dans sa lettre CXII, 13, « qu'ils croient au Christ, Fils de Dieu, né de la Vierge Marie, qui a souffert sous Ponce-Pilate, est ressuscité, en qui nous croyons aussi ». Il ajoute, il est vrai, qu'en voulant être à la fois juifs et chrétiens ils ne sont ni l'un ni l'autre : *dum volunt et iudaei esse et christiani, nec iudaei sunt nec christiani;* mais ce qui les empêche d'être chrétiens c'est uniquement leur obstination à vivre à la juive; car le même saint Jérôme témoigne ailleurs qu'ils ne repoussaient pas l'apôtre Paul[2]. — Remontons

1. S. JÉROME, *Epist.* CXII, ad Augustinum, 13. Cf. HARNACK, *Lehrb. der DG.*, I, p. 323, texte et note 2.

2. *In Isaiam*, lib. III, cap. IX, 1 (*P. L.*, XXIV, 125). Ces nazaréens paraissent bien être ceux dont parle saint Épiphane, *Haer.* XXIX, 1, 7-9. Bien qu'il déclare qu'ils sont juifs et pas autre chose (7), les détails qu'il donne prouvent le contraire.

plus haut. Il semble bien qu'Hégésippe, l'auteur des *Mémoires*, a été un chrétien de ce groupe[1]. Or, il entreprend, vers 150, un voyage en Occident et se met en rapport avec un grand nombre d'évêques, notamment avec ceux de Corinthe et de Rome : il examine la doctrine qu'on enseigne dans les Églises et il la trouve conforme à la sienne, « conforme à ce que prêchent la Loi, les Prophètes et le Seigneur[2] ». Si l'on remarque maintenant qu'au moment où écrivait Hégésippe (vers 180), saint Irénée représentait la secte ébionite comme absolument hérétique[3], il faut bien convenir que tous les judéo-chrétiens n'en faisaient pas partie. — Enfin, dans son *Dialogue avec Tryphon* (XLVII), saint Justin parle de chrétiens qui acceptent tout l'Évangile, mais qui restent attachés à la loi de Moïse. Il croit, pour lui, qu'ils pourront se sauver et qu'on doit les regarder comme des frères avec qui on est en communion, pourvu qu'ils ne prétendent pas imposer aux chrétiens de la Gentilité ces mêmes observances. Ce sentiment, ajoute-t-il, n'est pas, il est vrai, celui de tout le monde, et certains chrétiens ne se mêlent point à eux. Puis, au numéro XLVIII, notre auteur mentionne encore des juifs d'origine (τινὲς ἀπὸ τοῦ ὑμετέρου γένους[4]) qui admettent la messianité de Jésus, mais non sa divinité, opinion, continue-t-il, que je ne saurais partager non plus que la masse de ceux qui sont avec moi.

Ces Juifs sont-ils les mêmes que les chrétiens dont il a parlé au numéro précédent? Non, sans doute. En tout cas, il paraît bien certain qu'il a existé, au IIe siè-

1. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, IV, 22, 7 ; cf. S. JÉROME, *In Ezechielem*, lib. IV, cap. XVI, 13 (*P. L.*, XXV, 137).

2. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, IV, 22, 1-4.

3. *Adv. haeres.*, I, 26, 2.

4. C'est bien ὑμετέρου qu'il faut lire et non pas, comme portent les éditions de Maran et d'Otto, ἡμετέρου (HARNACK, *Lehrb. der DG.*, I, p. 320, note 1).

cle et jusqu'à la fin du IVe où saint Jérôme les a connus, des judéo-chrétiens orthodoxes dont toute l'erreur a consisté dans leur obstination à pratiquer la loi mosaïque. Ce sont ceux que nous appelons nazaréens.

A côté d'eux il faut mettre les ébionites[1]. On ne sait au juste d'où leur est venu ce nom, et les auteurs anciens varient beaucoup dans la façon de l'expliquer. La meilleure et la plus naturelle est celle qui l'interprète par la pauvreté effective (*ebion* en hébreu signifie *pauvre*) de la communauté chrétienne émigrée et établie au delà du Jourdain.

Leur doctrine, telle qu'elle se dégage de l'ensemble de nos sources, était la suivante : il y a un Dieu unique créateur et maître du monde. Jésus-Christ n'est qu'un homme (ψιλὸς ἄνθρωπος) né du commerce de Joseph et de Marie. Eusèbe témoigne cependant que plusieurs d'entre eux admettaient sa naissance virginale[2]. Par son observation scrupuleuse de la Loi Jésus a été justifié et est devenu le Christ, chacun d'ailleurs pouvant le devenir de la même façon. Aussi cette loi, les ébionites en gardent-ils fidèlement toutes les ordonnances, la circoncision, le sabbat, et ils assurent que cette fidélité est nécessaire au salut. D'autre part, ils se servent exclusivement de l'évangile de saint Matthieu, de l'évangile des Hébreux, et repoussent saint Paul comme un apostat, lui et ses épîtres Mais ils solennisent, comme les chrétiens, le dimanche en mémoire de la résurrection de Jésus-Christ. Saint Irénée ajoute (I, 26, 2) qu'ils expliquaient les prophéties *curiosius*, c'est-

1. Sources : HÉGÉSIPPE dans EUSÈBE, *Hist. eccles.*, IV, 22, 4-7. S. IRÉNÉE, *Adv. haer.*, I, 26, 2; III, 21, 2; V, 1, 3. ORIGÈNE, *Contra Celsum*, II, 1; V, 61; *In Genes.*, III, 5; *In Matth.*, XVI, 12. PSEUDO-TERTULLIEN, 11. PHILASTRIUS, 37. TERTULLIEN, *De praescript.*, 33. *Philosophoumena*, VII, 34. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, III, 27; VI, 17.

2. *Hist. eccl.*, III, 27, 2; cf. VI, 17.

à-dire probablement en y mêlant des subtilités rabbiniques ou des traditions secrètes.

C'est vers l'an 100 ou même un peu plus tôt que les ébionites entrèrent en contact avec les esséniens[1]. Ceux-ci nous sont connus par Philon, Josèphe et Pline l'Ancien[2]. On peut les représenter en général comme des Juifs à qui la pureté rituelle et légale ne suffit pas, et qui, rebutés peut-être par les désordres qu'ils avaient vus régner dans le haut clergé de Jérusalem pendant les deux derniers siècles avant Jésus-Christ, s'étaient peu à peu éloignés du temple et de ses sacrifices pour mener à part une vie plus parfaite. De leurs rapports avec les ébionites naquit cette nuance d'ébionisme nommé l'ébionisme essénien.

Nos sources pour le bien connaître, ne sont pas de premier ordre[3], et il est bon de se le rappeler en lisant l'exposé suivant tiré surtout des *Homélies* clémentines. Dieu est un (II, 15); il a une forme, une configuration (μορφὴν καὶ σχῆμα), des membres, mais non pour l'usage (οὐ διὰ χρῆσιν, XVII, 7-9). C'est lui qui

1. Voir sur eux SCHÜRER, *Geschichte des jüdisch. Volkes*, II, p. 556 sqq.

2. PHILON, *Quod omnis probus sit liber*, 12, 13; et un fragment recueilli par EUSÈBE, *Praepar. evang.*, VIII, 11. JOSÈPHE, *De bello iud.*, II, 8, 2-13; *Antiquités*, XIII, 5, 9; XV, 10, 4, 5; XVIII, 1, 5. PLINE L'ANC., *Hist. natur.*, V, 17. Les autres sources, Philosophoumena, Porphyre, Eusèbe, S. Épiphane, dépendent des premières ou sont de peu de valeur.

3. Il y en a deux surtout : A. Le groupe dit des *Romans clémentins* sortis de la secte, mais retouchés dans la suite et qui ne remontent pas, dans l'ensemble, au delà du IIIe siècle. Ils comprennent : 1° Les *Homélies* au nombre de vingt, précédées d'une Épître de Pierre à Jacques, de la *Contestatio* (διαμαρτυρία) de Jacques, et d'une lettre de Clément au même; 2° Les *Récognitions*, en dix livres; 3° Deux *Epitome* grecs des Homélies en deux rédactions différentes; 4° Deux *Epitome* arabes des Homélies et des Récognitions; 5° Une compilation syriaque des Homélies et des Récognitions. De ces ouvrages ce sont les Homélies qui représentent le plus ancien état de la doctrine. — B. SAINT ÉPIPHANE, *Haer.* XXX. Il nomme ces hérétiques ébionites, et mêle à son exposé ce qui regarde Elkasaï; mais ce sont bien les ébionites esséniens qu'il a en vue. — L'édition citée pour les Homélies et les Récognitions est celle de la *Patrologie grecque* de Migne, I, II.

a tout fait (II, 15)[1] suivant une loi qui oppose les êtres deux à deux (διχῶς καὶ ἐναντιώς, II, 15, 33), et de telle sorte qu'encore que les éléments et les êtres bons aient été créés les premiers et les mauvais ensuite, nous connaissons et éprouvons d'abord les mauvais et après eux seulement les bons (II, 16). Ainsi, pour les hommes, Caïn a paru avant Abel, Ismaël avant Isaac, Ésaü avant Jacob, Aaron (mauvais parce que sacrificateur) avant Moïse, Jean-Baptiste, le fils de la femme (*inter natos mulierum*), avant Jésus-Christ, le Fils de l'homme, Simon le magicien avant saint Pierre, et, à la fin, l'antéchrist paraîtra avant le Christ (II, 16, 17)[2].

D'après cette loi, il existe, depuis le commencement du monde, deux séries parallèles de prophètes, les uns véridiques, les autres menteurs, les uns venus d'Adam le premier prophète — dont on nie la chute (III, 21), — les autres dérivés d'Ève, inférieure à Adam et créée après lui (III, 22). Ceux-ci cependant se montrent les premiers, et réclament la foi en leur parole (III, 23); mais ils ne sauraient être que trompeurs, puisqu'ils représentent l'élément féminin (III, 27). Ce sont eux qui ont introduit les sacrifices sanglants et les guerres (figurés par la menstruation), le polythéisme et l'erreur (III, 24). Les prophètes qui dépendent d'Adam au contraire ont paru en second lieu, mais ils méritent confiance, et, à parler plus exactement, il n'a existé depuis le commencement du monde en réalité qu'un seul prophète qui a paru d'abord en Adam, et qui « changeant de nom et de forme, parcourt le siècle

1. Ailleurs cependant (XVII, 9), les Homélies présentent de Dieu et du monde une conception panthéiste.

2. Cf. *Récognitions*, VIII, 61, qui ont remplacé Aaron par les magiciens de l'Égypte, et Jean-Baptiste par le tentateur, peut-être aussi saint Paul (*Homél.*, II, 17) par la nation des Gentils en général. Il est certain, en effet, que saint Paul est attaqué dans les *Homélies* sous le masque de Simon le Magicien (XVII, 13-19). Le chapitre 19 est très direct.

jusqu'à ce qu'ayant atteint son temps, oint par la miséricorde de Dieu, à cause de ses labeurs, il jouisse pour toujours du repos » (III, 20; cf. *Récognitions*, II, 22).

Ce prophète s'est manifesté en Jésus-Christ. Celui-ci ne fait ainsi que continuer l'œuvre d'Adam et de Moïse : son rôle est uniquement d'enseigner. Les Homélies présentent (XVI, 12), sur les rapports de la sagesse et de Dieu, un système d'extension et de contraction (ἔκτασις, συστολή) qui rappelle celui de Sabellius tel qu'on le décrivait au IVe siècle. En tout cas, Jésus, bien que Fils de Dieu, n'est pas Dieu (XVI, 15). D'abord, il ne s'est pas lui-même dit Dieu; puis le propre du Père est d'être inengendré, celui du Fils d'être engendré : or on ne saurait comparer l'engendré à l'inengendré : celui-ci est nécessairement unique (XVI, 16, 17). C'est de l'arianisme pur[1].

Ces données dogmatiques se complètent par l'affirmation de la liberté humaine (X, 4; XI, 8; *Récognit.*, III, 22), de l'immortalité de l'âme (XI, 11; XVI, 16), d'une rétribution divine qui traitera chacun suivant ses œuvres (II, 36) et qui infligera notamment à l'âme des impies le supplice éternel du feu (XI, 11).

La partie cultuelle et morale est un mélange d'essénisme et de judaïsme. La *Contestatio* de Jacques admet le baptême et la circoncision (1) : les *Homélies* prescrivent le bain au moins une fois le jour (*Hom.*, IX, 23; X, 26; XIV, 1; *Récogn.*, IV, 3; V, 36), et recommandent le régime végétarien (*Hom.*, VIII, 15; XII, 6; XV, 7). Le mariage précoce est obligatoire pour éviter l'adultère et la fornication (*Hom.*, III, 68; *Epist. Clem. ad Jacob.*, 7). Au contraire, les sacrifices sanglants sont condamnés (*Hom.*, III, 24, 26).

1. Nous sommes évidemment ici en présence d'interpolations plus récentes.

L'exposé doctrinal des romans clémentins se retrouve en partie dans saint Épiphane (*Haer.* xxx) dont la relation présente quelques autres traits intéressants. Pour les ébionites, nous dit-il, le Christ et le démon ont été tous deux établis de Dieu : au démon appartient l'empire du monde actuel; au Christ celui du monde futur (16). Jésus n'est qu'un homme né dans les circonstances ordinaires (2, 14, 16, 17, 34), mais sur qui le Christ est descendu (14). Le Christ est ou bien un esprit supérieur créé, qui a paru d'abord en Adam et dans les patriarches et finalement en Jésus, ou bien l'Esprit-Saint lui-même (3, 13, 16), et c'est lui qui, venant sur Jésus à son baptême, a prononcé les paroles : « Tu es mon Fils bien-aimé » (13, 16). Jésus-Christ est un prophète de vérité : par contre tous les prophètes entre Moïse et lui, David, Isaïe etc., sont des imposteurs (18). Quant aux Livres sacrés, ces hérétiques rejettent une partie du Pentateuque, notamment ce qui regarde l'usage des viandes et des sacrifices (18), ne reçoivent, en fait d'évangiles, que celui de saint Matthieu, qu'ils appellent κατὰ Ἑβραίους et dont ils ont altéré le texte (3, 13, 14, 18, 22), et regardent saint Paul comme un menteur et un fourbe (16). En revanche, ils se servent de certaines Περιόδοι Πέτρου, ouvrage prétendu de Clément, et d'Actes (apocryphes) des apôtres (15, 16).

Leurs pratiques religieuses sont décrites par saint Épiphane sensiblement comme dans les documents clémentins. Initiés par le baptême, ils célèbrent chaque année les saints mystères avec du pain azyme et de l'eau (16). Ils ont conservé les observances juives, le sabbat, la circoncision, etc. (2) et possèdent même des prêtres et des princes de la synagogue (18) : ils rejettent cependant les sacrifices (16). Ils se baignent fréquemment et au moins chaque jour (2, 15, 17),

s'abstiennent de la chair des animaux (15), mais condamnent la continence et la virginité (2) : chez eux le mariage est plus hâtif qu'il ne conviendrait, et le divorce est permis (18).

Ces exposés ne laissent aucun doute sur le caractère mélangé de la doctrine dont nous parlons. Les ablutions fréquentes, la répudiation des sacrifices sont des traits esséniens. D'autre part, nos trois sources, Philon, Josèphe et Pline, s'accordent à dire que les esséniens ne se mariaient pas et que la secte s'entretenait uniquement par l'adoption ou l'initiation de personnes adultes[1]. Il semble donc juste d'admettre que nous avons ici une combinaison d'éléments esséniens, juifs et chrétiens : c'est l'ébionisme essénien.

Sur ce fond commun d'ébionisme essénien se détache la doctrine elkasaïte, sans que l'on puisse déterminer d'une façon précise ce qu'elle y a ajouté, et si ses partisans formaient bien une secte à part ou n'étaient pas simplement un groupe d'ébionites esséniens plus spécialement dévots à Elkasaï. Ce dernier nom a même fourni matière à bien des conjectures[2]. La plus probable est celle qui y voit la transcription des mots hébreux Ḥêil-Kesaï « force cachée ». Le personnage à qui on le donne a-t-il existé? On en a douté, mais sans raison péremptoire[3].

La secte est connue par Origène (Eusèbe, *H. E.*, VI, 38) et saint Épiphane (*Haer.* XXIX, XXX, LIII) en Orient, en Occident par les *Philosophoumena*

1. Cependant Josèphe signale à l'Orient une fraction de la secte où l'on se mariait, et où même on prenait les femmes à l'essai pour trois ans (*De bello iud.*, II, 8, 13).

2. Il est écrit par les auteurs de diverses façons : Ἠλχασαί (*Philosophoumena*), Ἠλξαί (S. Épiphane). Origène dit Ἑλκεσαιταί.

3. Sur Elkasaï, voir l'étude très fouillée mais un peu aventureuse de W. Brandt, *Elchasai*, Leipzig, 1912.

(IX, 13-17). Ceux-ci nous racontent que, sous Calliste, un certain Alcibiade tenta d'introduire à Rome la doctrine elkasaïte. Cette doctrine, contenue dans le livre d'Elkasaï, avait été révélée par un ange gigantesque appelé le Fils de Dieu, ayant à ses côtés un ange femelle, l'Esprit-Saint, de dimensions analogues[1]. Elkasaï la promulgua la troisième année de Trajan (= 100). Elle consistait essentiellement dans la prédication d'un nouveau baptême distinct de celui de Jésus, qui devait remettre tous les péchés même les plus énormes dès qu'on le recevait avec foi en la nouvelle révélation. Le baptisé était plongé dans l'eau tout habillé et invoquait, pendant la cérémonie, les sept témoins, à savoir le ciel, l'eau, les esprits saints, les anges de la prière, l'huile, le sel et le pain. A cela se mêlaient des formules magiques, des incantations bizarres, des prédictions de l'avenir, des distinctions de jours fastes et néfastes, des combinaisons de nombres, tout l'attirail de l'astrologie. Les observances de la Loi juive étaient d'ailleurs maintenues, entre autres la circoncision. Quant à Jésus, on le regardait comme né à la façon ordinaire, d'un commerce charnel, mais, suivant les doctrines de la métempsycose, sa naissance de Marie n'avait été qu'une renaissance, car il avait passé successivement et déjà dans plusieurs corps et vécu sous d'autres noms. Les *Philosophoumena* remarquent que les elkasaïtes gardaient secrètes leurs croyances.

Ces renseignements, les premiers en date que nous possédions, sont confirmés par Origène et par saint Épiphane. Le premier ajoute que les hérétiques reje-

1. Le fait que le mot hébreu *rouaḥ*, « esprit », est du féminin a conduit un certain nombre de sectes à regarder le Saint-Esprit comme un être femelle. Voir le fragment de l'Évangile des Hébreux cité par Origène, *In Ieremiam*, hom. XV, 4, Lomm., XV, 284.

taient une partie des Écritures, l'autorité des apôtres, et permettaient, en cas de nécessité, de renier le Christ des lèvres pourvu qu'on ne le fît pas de cœur. Les détails spéciaux fournis par saint Épiphane représentent la secte comme une simple variété de l'ébionisme essénien. Les disciples d'Elkasaï, continue-t-il, sont proprement les Sampséens (σαμψαῖοι, *solaires*)[1] qui ne sont en réalité ni Juifs, ni chrétiens, ni Gentils.

De cet exposé il résulte que certaines doctrines pythagoriciennes avaient pénétré dans l'ébionisme essénien, et s'étaient coulées, avec l'elkasaïsme, dans ses croyances. Les *Philosophoumena* le remarquent positivement (IX, 14). Ainsi, si nous ne trouvons pas le pythagorisme au commencement de l'essénisme, nous le trouvons à la fin, et celui-ci ne s'était pas amélioré sous l'influence des doctrines qui l'entouraient.

D'autre part, cette étude montre le peu de place qu'en somme le judéo-christianisme a occupé dans l'histoire du christianisme primitif, et le peu d'action qu'il a exercé sur le développement de son dogme. Le coup droit et précis que saint Paul lui avait porté, la supériorité numérique presque immédiatement acquise par les fidèles de la gentilité réduisirent très vite à néant ses prétentions. Il put troubler quelque temps l'Église, nécessiter des protestations comme celle d'Ignace et du Pseudo-Barnabé, mais il ne put sérieusement ni l'inquiéter ni l'entraver. Contre l'idée universaliste chrétienne, soutenue par les forces de la philosophie grecque que les apologistes allaient bientôt mettre à son service, le judaïsme, pauvre métaphysicien, était bien trop faible

1. Ainsi nommés sans doute parce que les esséniens auxquels ils tenaient invoquaient ou semblaient invoquer le soleil à son lever (JOSÈPHE, *De bello iud.*, II, 8, 5).

pour lutter avec avantage. Aussi voyons-nous les colonies transjordanéennes de l'Église de Jérusalem se perdre rapidement dans l'obscurité de sectes étranges, et ce qui reste fidèle à l'essentiel du christianisme devenir au IVe siècle plutôt un objet de curiosité pour saint Jérôme et saint Épiphane qu'objet d'étude sérieuse. La situation traditionnelle des nazaréens aurait pourtant, ce semble, mérité autre chose, car, en définitive, ils dérivaient du noyau tout primitif de la chrétienté naissante. Mais leur petit nombre les fit négliger : ils n'étaient plus, dans la grande Église, qu'un îlot perdu, un groupe imperceptible que ses singularités seules signalaient à l'attention.

§ 4. Le gnosticisme[1].

On donne le nom de gnosticisme à toute une collec-

1. Sources : 1° Les écrits et fragments d'écrits gnostiques : l'*Épître de Ptolémée à Flora* (S. ÉPIPHANE, *Haer.*, XXXIII, 3 sq., cf. *P. G.*, VII, 1281 sq.); la *Pistis sophia;* le *Livre du grand Logos* ou *Livre de Jeü*, et un autre ouvrage sans titre dans les papyrus de Bruce (édit. C. SCHMIDT, *Koptisch-Gnostische Schriften*, I, Leipzig, 1905). La collection des fragments se trouve dans GRABE, *Spicilegium*, II; MASSUET, *P. G.*, VII, 1263 sq. ; HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1884. Voir aussi CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Excerpta Theodoti*. — 2° Les catalogues et réfutations d'hérésies : S. IRÉNÉE, *Adversus haereses libri V* S. HIPPOLYTE, *Syntagma contra omnes haereses*, ouvrage perdu, mais qui est représenté par PSEUDO-TERTULLIEN, *Liber adversus omnes haereses;* PHILASTRIUS, *De haeresibus liber*, et S. ÉPIPHANE, *Panaria; Philosophoumena sive Haeresium omnium confutatio* (édit. Cruice); ADAMANTIUS, *De recta in Deum fide*. Il y faut ajouter les traités particuliers ou renseignements de Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien, Eusèbe et autres historiens ecclésiastiques, et de plus PLOTIN, Πρὸς τοὺς γνωστικούς, dans les Ennéades.

Travaux : DUCHESNE, *Hist. anc. de l'Égl.*, I, chap. XI. LIPSIUS, *Der Gnosticismus, sein Wesen, Ursprung und Entwicklungsgang*, Leipzig, 1860. MANSEL, *The gnostic heresies*, London, 1875. HOFFMANE, *Die Gnosis nach Tendenz und Organisation*, Breslau, 1881. HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1884. E. DE FAYE, *Gnostiques et gnosticisme*, Paris, 1923. E. BUONAIUTI, *Lo gnosticismo*, Roma, 1907. — Pour la littérature particulière à chaque secte, voir BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Liter.*, I, p. 345 sqq.

tion de systèmes nés de bonne heure au IIe siècle, dont plusieurs ont survécu jusqu'au Ve et au delà, et qui représentent dans leur ensemble un effort ou de la pensée philosophique pour absorber le christianisme et le transformer en une simple philosophie religieuse, ou de la pensée religieuse pour lui trouver un sens plus profond que ne comportait la simplicité de l'Évangile, et le transformer en une mystagogie d'initiations et de rêves. Dans les deux cas, c'était une science plus haute (γνῶσις) qui prétendait se substituer à la foi commune et ordinaire (πίστις). Le gnostique était censé comprendre sa foi et en avoir percé le mystère.

Si le christianisme en effet apportait aux grands problèmes qu'agitait l'esprit humain une solution autorisée, il ne prétendait pas donner de ces problèmes eux-mêmes une explication proprement dite. Il y avait donc, même admises les données chrétiennes, place pour des recherches ultérieures dont elles formeraient la base, et dont une philosophie claire et pondérée pouvait être l'instrument. C'est la gnose chrétienne telle que l'ont comprise Clément d'Alexandrie et Origène. Malheureusement, au lieu de cette philosophie réservée qui n'est que la raison en acte, les gnostiques usèrent, pour élucider leur foi, d'un platonisme dégénéré qui tournait au panthéisme et d'un néo-pythagorisme superstitieux qui tournait à la magie. Puis, afin d'utiliser pour le même but ce que les religions anciennes leur paraissaient avoir de bon, ils empruntèrent aux mystères païens, fort en vogue, comme on sait, au IIe siècle, le secret de leurs rites et de leurs initiations, ou transportèrent dans l'enseigement de l'Église les doctrines théogoniques et cosmogoniques de l'Égypte, de la Chaldée, de la Perse et peut-être même de l'Inde connues à Alexandrie et en Syrie. A tous ces éléments de mauvais aloi vint s'ajouter une exégèse

allégorisante à outrance avec sa méthode décevante et ses interprétations fantaisistes. Dès lors, libre cours fut donné à l'imagination et l'on vit trop souvent de ces combinaisons indiscrètes, où l'Évangile était engagé, sortir des systèmes étranges, compliqués, monstrueux, dont on a peine à croire qu'ils aient pu tenir dans des cerveaux raisonnables, ou qu'ils aient pu être sérieusement proposés, admis et défendus.

Ces bizarreries cependant ne doivent point nous donner le change sur l'importance des problèmes auxquels la gnose s'attaquait, ni sur la vigueur que quelques-uns de ses maîtres ont apportée dans leur étude. « *Eadem materia apud haereticos et philosophos volutatur : iidem retractatus implicantur : Unde malum et qua in re? Unde homo et quomodo, et quod maxime Valentinus proposuit : unde Deus?* » C'est ainsi que Tertullien[1] résume les questions que les hérétiques voulaient éclaircir. Il ne s'agissait de rien moins que de dire ce qu'est Dieu, ce qu'est l'homme et d'où il vient; pourquoi le mal? Puis, dans les systèmes gnostiques eux-mêmes, nous devons distinguer avec soin ce qui fait le fond de leur enseignement des images sous lesquelles cet enseignement était proposé, et des récits plus ou moins symboliques dans lesquels on l'enveloppait. Ces images et ces récits, qui avaient leur place surtout dans le service liturgique, ne tenaient pas aux entrailles de la doctrine : ils étaient beaucoup plus flottants, et traités avec une certaine liberté.

Voilà donc ce que se proposait le gnosticisme, et les moyens qu'il a mis en œuvre pour y parvenir. Les sources dont nous disposons pour le connaître lui-même sont de valeur très inégale. Les écrits gnostiques, la première autorité à consulter naturellement, ont

1. *De praescript.*, 7; cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Excerpta ex Theodoto*, 78.

presque entièrement disparu. C'est à peine si quatre ou cinq pièces entières se sont conservées en dehors des citations et fragments, parfois assez longs, que les hérésélogues ont insérés dans leurs ouvrages[1]. Le catalogue hérésélogique de saint Justin est perdu et l'on désespère de le reconstituer. A l'époque de saint Irénée, le premier en date dont nous ayons les écrits contre le gnosticisme, celui-ci avait déjà évolué, et il est à croire que l'évêque de Lyon, malgré les documents antérieurs dont il a profité (voir surtout *Adv. haer.*, I, 22-27), a dépeint l'erreur à sa naissance avec bien des traits qui ne s'y sont dessinés que plus tard. Le *Syntagma* de saint Hippolyte peut sans doute être retrouvé assez exactement dans les trois auteurs — le Pseudo-Tertullien, Philastrius et saint Épiphane — qui y ont puisé, mais enfin nous n'avons plus le texte même; et quant aux documents analysés par les *Philosophoumena*, ces documents — s'ils sont authentiques — ne remontent vraisemblablement pas plus haut que le commencement du IIIe ou la fin du IIe siècle. Nous ne disons rien des renseignements fournis par Origène et Tertullien. Ceux de Clément d'Alexandrie sont plus près des sources et à ce titre plus précieux.

De cette revue il suit que nous ne sommes pas parfaitement au clair sur ce qu'ont été au juste les systèmes gnostiques des cinquante premières années — de l'an 120 à l'an 170 environ — et sur la doctrine précise qu'ont professée ceux qui les ont d'abord émis. Ce qui semble seulement résulter de l'étude de nos sources est ceci : c'est que nous devons distinguer dans l'histoire du gnosticisme deux périodes. La première comprend le IIe siècle. Le gnosticisme, dont les

1. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Liter.*, *Die Ueberlieferer.*, pages 152 sqq., 918; Bardenhewer, *Gesch. der altkirchlichen Liter.* I, pages 345 sqq.

racines s'aperçoivent déjà, nous l'avons dit, dans les écrits de saint Paul, y apparaît à l'époque d'Hadrien et d'Antonin (117-161) avec Ménandre, Saturnin, Basilide, Valentin, Carpocrate, et se développe régulièrement jusqu'à la fin. Cette première phase est caractérisée — au moins dans les commencements — par la supériorité intellectuelle et souvent morale de ceux qui établissent les sectes, par la tendance plus philosophique des systèmes, par la distinction plus nettement tranchée des écoles. Puis, au commencement du IIIe siècle, s'ouvre une seconde période. De nouvelles sectes apparaissent et pullulent avec des noms étranges, fondées par des hommes inconnus ou médiocres. Leurs systèmes absorbent peu à peu les grandes théories de l'âge précédent, mais tendent d'ailleurs à se rapprocher entre eux, de façon à n'être plus que des variétés dans un fond de doctrine commune. En même temps l'élément philosophique cède la place à l'élément purement religieux ou encore théurgique. Au lieu de raisonner, on s'appuie sur des révélations — les apocryphes foisonnent —; au lieu d'instruire, on multiplie les rites et les cérémonies mystérieuses. La tenue morale n'y gagne pas, et certaines sectes y descendent à l'extrême infamie. Aussi font-elles secret de leur enseignement et dissimulent-elles leur existence même. Seul un hasard heureux les a souvent fait connaître.

Quant à une classification des systèmes gnostiques, peut-être offrent-ils un ensemble trop complexe et d'ailleurs trop imparfaitement connu pour qu'il soit possible d'en donner une satisfaisante. On n'y a pas, en tout cas, encore réussi, et celles que l'on a proposées diffèrent nécessairement suivant le point de vue auquel les auteurs se sont placés. La plus suivie se met au point de vue géographique et partage les systèmes en deux grandes catégories : ceux qui

viennent de Syrie et qui ont emprunté aux religions syrienne, chaldéenne et perse : ils composent la gnose *syrienne* dont les principaux représentants sont Simon le magicien, Ménandre, Saturnin, les ophites de saint Irénée, les caïnites et Justin. La seconde catégorie embrasse les systèmes qui sont nés sur le sol et ont emprunté à la religion de l'ancienne Égypte : c'est la gnose *alexandrine* à laquelle il faut rapporter Basilide, Valentin et ses disciples (Ptolémée, Héracléon pour l'école italique; Théodote, Marcus, Secundus, Axionicus pour l'école orientale), Carpocrate et Épiphane, les docètes, et les ophites alexandrins (naasséniens, pérates, sethiens, etc.). Le marcionisme, souvent donné comme une branche de la gnose, présente une physionomie spéciale et doit être traité à part.

De ce grand nombre de systèmes plus ou moins heureusement construits on n'attend pas que nous donnions ici une analyse détaillée : travail fastidieux et peu nécessaire que les proportions de ce volume ne permettent pas de réaliser. Mieux vaut en noter les doctrines principales et caractéristiques, en signalant, quand il y aura lieu, les divergences plus importantes.

Le Dieu suprême est généralement conçu comme unique. Au milieu des êtres divins qui l'entourent, qu'ils émanent ou non de lui, il apparaît le seul de son rang[1]. Dans quelques systèmes — par exemple celui des ophites de saint Irénée — on retrouve des traces évidentes de la Trinité chrétienne. Le premier principe y comprend le Père (le premier homme), le Fils (Ennoia, le second homme), et le Saint-Esprit considéré comme être féminin[2].

Ce premier principe, Dieu suprême, Père de toutes

1. *Ptolemaei ad Floram epistula*, *P. G.*, VII, 1289.
2. *Adv. haeres.*, I, 30, 1.

choses, est inconnu du monde inférieur, souvent même des êtres qui l'approchent de plus près. On tend à en faire une abstraction (βύθος, ὁ οὐκ ὢν θεός) : c'est un raffinement du platonisme ou un emprunt aux vieilles cosmogonies qui voient dans le chaos et l'abîme, c'est-à-dire dans le néant de la lumière et de l'ordre, la source du cosmos.

Entre le Dieu suprême et le monde inférieur se place un monde supra-sensible, divin, généralement émané du premier principe, et qui doit combler la distance entre l'infini et le fini, l'absolu et le relatif, et expliquer la création. On l'appelle le plérôme, l'ogdoade. Il est composé tantôt d'êtres qui semblent bien réels et concrets, comme dans la gnose syrienne en général, tantôt, comme dans les systèmes de Simon et de Valentin, d'abstractions, de passions personnifiées présentées deux à deux comme éléments masculin et féminin, formant des syzygies : νοῦς et ἐπίνοια, φωνή et ὄνομα, ou bien l'Esprit et la Vérité, le Verbe et la Vie, etc. Entre les éons ainsi mentionnés il faut distinguer l'éon Christ ou Jésus, qui descendra plus tard sur le Rédempteur[1].

C'est d'un ou de plusieurs de ces éons inférieurs au Père universel que vient la création[2]. La matière et l'esprit en effet ne sont pas conçus comme deux formes diverses, inégales en perfection, de l'être, mais comme deux formes contradictoires, s'excluant en quelque sorte l'une l'autre. L'esprit est bon, la matière est mauvaise : elle est le μὴ ὄν : elle ne peut donc être l'œuvre de Dieu qui est excellemment esprit. Le démiurge se trouve dès lors forcément distingué de Dieu : l'homme et le monde viennent d'un être subalterne. De là à regarder ce démiurge comme un être mauvais la

1. S. Irénée, *Adv. haeres.*, I, 2, 6.
2. *Ptolem. ad Flor. epist.*, *P. G.*, VII, 1289.

pente était naturelle, et beaucoup de gnostiques l'ont suivie.

Or ce démiurge, la Bible nous en assure, est le Dieu des Juifs, l'auteur de la loi mosaïque. Conséquemment, ce Dieu est un génie malfaisant et sa loi lui ressemble : il la faut mépriser et lui résister à lui-même. Cette conclusion, que tirent plus ou moins explicitement plusieurs sectes, s'appuie encore sur le sentiment confus qu'a la gnose du caractère exclusif et étroit du judaïsme et de l'opposition qui existe entre l'hellénisme, sa philosophie et l'Ancien Testament. Celui-ci ne représente qu'une religion particulière et relative, et le gnosticisme rêve de religion définitive et absolue. Mais, du même coup, cette conclusion rompt l'unité de l'histoire. Si la création et la Loi sont mauvaises, la Rédemption ne vient pas parfaire la première, mais la détruire, le christianisme ne continue pas la seconde, il la contredit. Il y a opposition entre l'Ancien et le Nouveau Testament. C'est l'affirmation du marcionisme, mais que l'on trouve formulée ailleurs. La gnose est, dans son ensemble, antijuive.

Cependant, dans la création tout n'est pas mauvais. A l'insu du démiurge, le Père suprême ou quelque autre esprit supérieur y a laissé tomber une étincelle, un rayon, un parfum du monde suprasensible, du royaume du premier être. Ce germe divin s'est répandu plus ou moins dans les créatures. Il y souffre de son contact avec la matière, de son emprisonnement dans les éléments grossiers auxquels il est mêlé, et d'autant plus que le démiurge le persécute comme étranger à son œuvre, et cherche à le détruire.

C'est de la présence ou de l'absence de cette étincelle de vie dans les individus que résulte la division du genre humain en catégories distinctes et fermées, chez lesquelles le salut est moins une affaire d'initia-

tive libre et personnelle que la conséquence d'une condition première dont on ne saurait s'affranchir. Il y a trois classes d'hommes, les spirituels ou pneumatiques, les psychiques et les hyliques ou matériels, πνευματικοί, ψυχικοί, ὑλικοί ou σωματικοί [1]. Dans les premiers l'élément divin domine : ils ne sauraient mal faire, leur salut est assuré. Dans les seconds il y a équilibre entre les éléments bons et mauvais : ils peuvent, à leur gré, bien ou mal agir, se sauver ou se perdre. Dans les derniers la matière l'emporte et par conséquent le vice : ils sont irrémédiablement condamnés. Les premiers sont les gnostiques ; les seconds les chrétiens ordinaires ; dans les troisièmes sont compris les païens et les juifs.

La chute primordiale, on le comprend, est précisément l'emprisonnement de l'étincelle de lumière et de vie dans la matière. La Rédemption, par conséquent, consistera essentiellement dans la délivrance de cet élément divin et dans son retour au principe d'où il est sorti. C'est pour opérer cette délivrance qu'est envoyé le Sauveur.

Sur la personne de Jésus-Christ les systèmes gnostiques présentent trois conceptions distinctes, mais dont deux au moins ne s'excluent pas ou même se rencontrent dans les mêmes auteurs.

Carpocrate et Justin le gnostique regardent le Sauveur comme un pur homme, supérieur aux autres seulement en justice et en sainteté. Leur sentiment forme exception. Le dualisme constitue l'expression la plus ordinaire, et, l'on peut dire, caractéristique de la christologie gnostique [2]. Le Sauveur est composé de deux

1. Saint Irénée, *Adv. haer.*, I, 7, 5 ; Tertullien, *Adv. Valentinianos*, 29. Quelques sectes, celles de Saturnin par exemple, n'admettaient que deux classes.

2. M. Harnack (*Lehrb. der DG.*, I, p. 286, note 1) a très bien observé que ce qui caractérise la christologie gnostique ce n'est pas le docétisme, comme on le croit souvent, mais bien le dualisme, c'est-à-dire la

êtres, l'un terrestre, humain, l'autre divin, céleste qui s'unit accidentellement au premier pour opérer en lui et sous son couvert la Rédemption. Tel est l'enseignement de l'école valentinienne en général.

A ce dualisme vient s'ajouter souvent le docétisme. Des deux éléments qui composent Jésus-Christ l'élément humain n'est qu'apparent. On trouve là une conséquence de l'opposition entre l'esprit et la matière, du caractère essentiellement mauvais de celle-ci. Puisqu'elle est mauvaise en soi et incapable de salut, la matière ne saurait entrer comme partie intégrante du Rédempteur ni concourir à son œuvre. Le Christ céleste n'en prend que l'apparence, apparence même qu'il abandonne quand il remonte au lieu d'où il est venu. Souvent ce docétisme est absolu comme dans Simon, Saturnin, les basilidiens de saint Irénée; d'autres fois il est partiel seulement et ne nie que l'origine terrestre du corps de Jésus. Ce corps n'a pas été pris de la matière ordinaire; il descend du ciel et n'a fait que passer par Marie, διὰ Μαρίας : c'est le système de Marinus et d'Apelles.

Le Sauveur tel que le concevaient les gnostiques avait d'ailleurs d'autant moins besoin d'un corps réel que ce n'est pas, d'après eux, par ses souffrances et par sa mort que s'opère la Rédemption, mais bien par la science, par la gnose. Connaître le Père inconnu jusque-là, pénétrer dans les mystères de la secte, croire à ses traditions secrètes, interpréter comme elle les récits évangéliques et les phénomènes de la nature, participer à ses rites, tel est le salut que Jésus nous a apporté [1]. Les gnostiques sont des intellectuels au

distinction énergique de deux natures ou mieux de deux personnes en Jésus-Christ.

1. S. Irénée, *Adv. haeres.*, i, 15, 2: *Philosophoumena*, v, 10; *Pistis sophia*, cap. i, 83, 96, 97; *Livre de Jeü*, cap. 42.

mauvais sens du mot : la science, ou ce qu'ils décorent de ce nom, est pour eux l'équivalent de la vertu ou plutôt la dépasse : c'est par la connaissance et non par l'effort de la volonté que se gagne le royaume des cieux.

Appuyée sur les vues spéculatives que nous venons de résumer, la morale des gnostiques présentait deux tendances bien différentes. Clément d'Alexandrie déjà divisait leurs sectes en *ascétiques* et *licencieuses*[1], les unes et les autres partant également du caractère essentiellement mauvais de la matière. Car de ce principe admis les unes concluaient qu'il la fallait maltraiter, les autres qu'il la fallait souiller, et qu'incapable de tout bien, ses actes étaient indifférents. Le déterminisme inéluctable prêché par certains docteurs favorisait, il faut l'avouer, ce dernier parti, et aussi vit-on plusieurs écoles, dont les premiers maîtres avaient été austères ou corrects, glisser plus tard dans une immoralité révoltante. Les héréséologues ont pu quelquefois, il est vrai, exagérer ce reproche, et l'on ne trouve pas toujours la confirmation de leurs dires dans les fragments gnostiques qui nous restent. Mais ces fragments cependant ne sont pas toujours irréprochables à cet égard, et il faut bien convenir d'ailleurs que ce ne sont point là des choses que l'on étale dans les livres, et dont on donne volontiers le secret par écrit.

Quant à l'eschatologie, elle constituait un des points sur lesquels la gnose se séparait le plus profondément du christianisme orthodoxe. De résurrection de la chair il ne pouvait être question[2]. Le jugement était déjà porté pour un grand nombre d'hommes et s'exécutait tous les jours. D'autre part, le Christ était définitivement et pour jamais remonté vers le Père suprême : il n'y avait donc pas à attendre de parousie. La crise der-

1. *Stromates*, III, 5, *P. G.*, VIII, 1144.
2. Voir la règle de foi d'Apelles dans S. ÉPIPHANE, *Haer.* XLIV, 2.

nière était supprimée : il semble plutôt que le monde dût finir par l'épuisement, le démiurge étant impuissant à alimenter sa vie, et par le retrait successif des parcelles de lumière supérieure répandues dans la création. D'après le système de Valentin, un feu général viendra, au moment voulu, dévorer l'univers matériel et avec lui les hyliques incapables de salut.

Reste à dire un mot du culte gnostique. Il ne pouvait se faire que la gnose, issue en partie des religions orientales, et se rapprochant, par sa doctrine ésotérique, des mystères du paganisme, ne présentât pas dans son culte des traces de cette double parenté. Aussi trouvons-nous chez elle tout un système d'initiations, de sacrements, de purifications, de formules magiques, de combinaisons de nombres, de divinations astrologiques, d'amulettes et de porte-bonheur qui rappellent parfois ce qu'il y a de plus saint dans le christianisme, mais qui, le plus souvent, dérivent de la plus grossière superstition, ou même ne sont que des formes de la plus révoltante brutalité.

Plusieurs de ces pratiques et de ces rites nous sont connus. Saint Irénée signale le mariage spirituel, des baptêmes accompagnés de formules hébraïques, des onctions de baume faites aux mourants avec un mélange d'eau et d'huile, la marque au fer rouge derrière l'oreille droite, les prophéties, les prétendus miracles rendant sensible le changement opéré dans les saints mystères [1]. Ailleurs nous rencontrons les chants et les hymnes mystiques [2], le triple baptême de l'eau, du feu et de l'Esprit, une Eucharistie répugnante [3], des invocations baroques, l'emploi d'images singulières, de dessins symboliques, de médailles et de pierres gravées

1. *Adv. haeres.*, I, 13, 2, 3; 21, 3, 5; 25, 6; cf. EUSÈBE, *H. E.*, IV, 7, 7.
2. *Philosophoumena*, V, 10.
3. *Pistis Sophia*, cap. 147; S. ÉPIPHANE, *Haer.* XXVI, 4.

de figures bizarres. Tout cet appareil, imaginé souvent par des docteurs de second ordre, en imposait au vulgaire et lui rendait sensible la présence du divin. Incapable qu'il était de comprendre les théories compliquées d'un Ptolémée ou d'un Basilide, il s'attachait d'autant plus fortement à ces pratiques, où il pensait trouver le salut et le pardon des péchés que ces hautes doctrines étaient censées contenir.

Ainsi entendue, la gnose constitua certainement pour l'Église un péril considérable. Plusieurs des hommes qui la dirigeaient étaient, nous l'avons dit, d'une pénétration peu ordinaire, capables de vues synthétiques, éloquents, offrant d'ailleurs dans leur vie une régularité morale ou même une austérité chrétienne qui augmentait leur autorité. A l'Église ces hommes venaient offrir précisément ce qui lui manquait encore, une conception d'ensemble de l'histoire et de l'œuvre du salut, une philosophie du christianisme et de ses rapports avec le judaïsme et le paganisme, une intelligence plus profonde de sa foi. Il est vrai qu'ici, en prétendant éclairer cette foi, la gnose la détruisait. Sur presque tous les points fondamentaux, sur l'identité de Dieu et du démiurge, sur la liaison des deux Testaments, sur l'universalité de la Rédemption, l'unité personnelle de Jésus-Christ et le caractère réel et sensible de sa manifestation, sur la valeur de son sacrifice, sur la résurrection de la chair et nos fins dernières, sur la nature même du décalogue, elle se trouvait en contradiction avec l'Évangile ; elle ruinait sa simplicité et sophistiquait son enseignement. Elle n'était, comme on l'a dit, que la sécularisation aiguë du christianisme[1], une philosophie substituée à la révélation, une tentative du paganisme pour continuer de vivre sous le couvert de l'É-

1. Harnack, *Lehrb. der DG.*, I, p. 250.

glise. Mais néanmoins, cet étrange alliage habilement présenté à des esprits curieux et insuffisamment affermis ne pouvait que leur offrir infiniment d'attraits. On le vit bien à la vogue qu'obtint le gnosticisme, aux efforts que sa défaite nécessita de la part des controversistes, et au soin que mit l'Église à anéantir, autant qu'elle le put, son souvenir et sa littérature.

La lutte contre la gnose fut en effet la grande affaire doctrinale de l'Église au IIe siècle. Or il est remarquable, observe très justement Mgr Duchesne[1], qu'à ses raisonnements et à ses rêveries savantes l'Église n'opposa pas un système tout fait, une synthèse rationnelle de sa foi, une théologie proprement dite — cette théologie n'existait pas encore — : elle opposa sa tradition, non pas précisément et d'abord sa tradition doctrinale, mais sa tradition hiérarchique. Les successeurs des apôtres sont seuls qualifiés pour nous enseigner la vérité : c'est à eux qu'il faut s'adresser pour la connaître. Et parce que l'Église de Rome est l'Église principale avec laquelle toutes les autres doivent s'accorder, sa tradition suffit à convaincre d'erreur tous ceux qui ne pensent pas comme elle ou qui ne viennent pas d'elle. Voilà l'argument très simple, plus pratique que théorique, que saint Irénée a fait valoir contre la gnose, et cet argument s'est trouvé, dès ce moment, assez fort pour en triompher. Sans secousses, sans conciles, et sans aucune de ces solennelles condamnations qui, dans les siècles suivants. firent en un jour justice de l'erreur, « l'Église se débarrassa de la gnose peu à peu, sans crise, par le simple mouvement vital qui, dans un corps sain, suffit à éliminer les germes des maladies avant que les organes essentiels en soient atteints ».

[1] *Origines chrétiennes*, pp. 168, 169.

Ajoutons du reste que si la gnose constitua pour l'Église un danger des plus graves, elle ne laissa pas, par d'autres côtés, que de lui être utile. Non seulement les défenseurs de l'orthodoxie apprirent de leurs adversaires plus d'une vérité en les combattant, et virent s'élargir leur propre point de vue, mais la controverse mit en circulation une quantité de termes, οὐσία, ὁμοούσιος, ὑπόστασις, προβολή, etc., dont la théologie profita, et dont elle eut à déterminer exactement le sens. C'est dans ces débats que sa langue commença à se former, et qu'on sentit pour la première fois la nécessité de lui donner plus de fermeté et de rigueur.

§ 5. — Le marcionisme [1].

On rangeait autrefois Marcion parmi les gnostiques : appréciation fort contestable, car Marcion n'est pas mû dans ses recherches par le même intérêt théorique que les gnostiques; son système n'offre rien des spéculations et des rêveries que les leurs présentent, et si l'on y trouve des traits qui semblent l'en rapprocher, on peut croire qu'ils viennent non de Marcion lui-même mais du syrien Cerdon que Marcion connut à Rome et qui fut quelque temps son maître (vers 138-139) [2]. Aussi en traitons-nous à part.

1. Sources : S. Justin, *I Apologie*, xxvi; lviii; *Dialog.*, xxxv. S. Irénée, *Adv. haer.*, I, 27, 2-4; III, 4, 3; 11, 9; 12, 12; 13; 14. Tertullien, *Adv. Marcionem libri quinque; De carne Christi; Adv. Hermogenem*. Pseudo-Tertullien, 17. Philastrius, 45. Saint Épiphane, *Haer.* xlii. *Philosophoumena*, VII, 29-31; X, 19. Adamantius, *De recta in Deum fide*, I, II. Eznig de Goghp, *Réfutation des sectes* (v[e] siècle). — Travaux : Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, I, chap. xi. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1884. Harnack, *De Apellis gnosi monarchica*, Lipsiae, 1874. Meyboom, *Marcion en de Marcionieten*, Leiden, 1888. G. Krueger, *Marcion und die Marcioniten* dans *Realenc. für prot. Th. und K.*, 1903, t. XII.

2. Sur Cerdon, voir S. Irénée, *Adv. haer.*, I, 27, 1; III, 4, 3; Pseudo-

Marcion a été avant tout frappé de l'opposition des deux Testaments, de la Loi et de l'Évangile [1]. On ne met pas, répétait-il, le vin nouveau dans les vieilles outres ni une pièce neuve à un vieil habit [2]. Dès lors, comment l'Église et ses écrivains depuis les apôtres, et y compris les apôtres, se sont-ils obstinés à rattacher le Nouveau Testament à l'Ancien, la grâce à la Loi, le christianisme au judaïsme? Marcion n'y voit qu'une explication : la méprise universelle dans laquelle tous sont tombés, sauf saint Paul. Car saint Paul seul a signalé, dans l'épître aux Galates, ces docteurs judaïsants qui corrompent l'Évangile en y voulant mêler la Loi. Il a donc été l'homme suscité de Dieu pour rétablir le vrai sens du christianisme faussé par les Douze. Encore a-t-on depuis altéré ses écrits, et faut-il les expurger des erreurs qu'on y a introduites [3].

Qu'est-ce en effet que la Loi ancienne? Une loi juste sans doute, mais seulement juste, et d'ailleurs sévère, dure, inflexible. L'Évangile, au contraire, n'est que bonté, amour, liberté. Deux économies si opposées ne sauraient avoir le même auteur; et en conséquence, la gnose aidant, Marcion admet deux principes, deux dieux : l'un créateur du monde et législateur de l'Ancien Testament, non pas mauvais en soi, mais rigoureux, inconstant, connaissant uniquement la justice et la force, de qui viennent toutes les souffrances de l'humanité; l'autre, supérieur au premier, révélé par Jésus, bon, miséricordieux, plein de douceur [4]. Bien que

TERTULLIEN, 16; PHILASTRIUS, 44; S. ÉPIPHANE, *Haer.* XLI, ces trois derniers moins sûrs.

1. *Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis* (TERTULL., *Adv. Marcionem*, I, 19).

2. S. EPIPH., *Haer.* XLII, 2.

3. S. IREN., *Adv. haer.*, I, 27, 2; III, 2, 2; TERTULL., *Adv. Marcion.*, I, 20; IV, 3.

4. S. IREN., *Adv. haer.*, I, 27, 2; TERTULL., *Adv. Marc.* I, 6; II, 20-26, etc.; ADAMANTIUS, I, 10-20.

le monde ne le regardât pas, puisque ce monde n'était pas son œuvre, il a voulu néanmoins, par pitié, le secourir [1].

C'est en Jésus-Christ et par Jésus-Christ que se manifeste le Dieu suprême. Jésus-Christ est l'Esprit sauveur (*Spiritus salutaris*) [2]. Quel est au juste son rapport avec Dieu? Marcion ne le définit pas rigoureusement : ordinairement il identifie Dieu et Jésus [3]. En tout cas, Jésus ne réalise nullement les traits du Messie donnés par l'Ancien Testament; il n'a rien du guerrier annoncé qui devait établir le règne du Dieu juste [4]. Son corps d'ailleurs n'a été qu'apparent; il n'a rien emprunté à l'œuvre du démiurge — le docétisme est strict [5] — ; il n'a pas même passé par Marie comme par un canal; brusquement, la quinzième année de Tibère, le Christ a paru en Judée, sans avoir semblé naître et grandir [6]. Sa prédication a été une perpétuelle contradiction de la Loi, des Prophètes, de toute l'économie du démiurge [7]. Aussi ce dernier ne lui pardonne-t-il pas, non plus que ses partisans. Jésus est saisi et crucifié. Chose singulière! Marcion qui enseignait le docétisme accorde — sur l'autorité de saint Paul sans doute — à la mort de Jésus une signification et une valeur particulières pour notre Rédemption. Le Dieu bon nous achète du démiurge [8]. Puis le Sauveur descend aux enfers afin d'y prêcher l'Évangile et d'y annoncer le salut. Mais les justes de l'ancienne loi, Abel, Énoch, Noé, etc., le supposant envoyé par ce démiurge qui les a si souvent

1. TERTULL., *Adv, Marc.*, I, 11.
2. *Ibid.*, I, 19.
3. *Ibid.*, I, 11, 14; II, 27; III, 9; IV, 7.
4. *Ibid.*, III, 12-23.
5. *Ibid.*, III, 8-11.
6. S. IREN., *Adv. haer.*, I, 27, 2; TERTULL., *Adv. Marc.*, I, 19; IV, 6.
7. S. IREN., *Adv. haer.*, I, 27, 2; TERTULL., *Adv. Marc.*, IV, 25-27; ADAMANTIUS, I, 10-20.
8. TERTULL., *Adv. Marc.*, V.

tentés, ne répondent pas à son appel. Seuls les méchants, Caïn, les Sodomites, les Égyptiens écoutent sa parole, et sortent avec lui des enfers[1].

La prédication de Jésus-Christ devait être continuée sur la terre par les apôtres, mais, on l'a dit, ils ne l'ont point comprise : elle n'a trouvé d'interprète véridique que saint Paul. En y adhérant nous sommes justifiés et faits enfants de Dieu[2]; il s'y joint toutefois, en pratique, une morale sévère. Marcion donnait l'exemple de l'austérité (*sanctissimus magister*[3]), et imposait à ses disciples un ascétisme rigoureux, l'abstention des plaisirs, la mortification de la chair, la privation de certains aliments, et surtout la continence et le célibat. Ils devaient vivre συνταλαίπωροι καὶ συμμισούμενοι, *commiserones et coodibiles* dans le monde, et souffrir courageusement le martyre, s'il le fallait[4]. A cette condition seulement, ils éviteraient le feu du démiurge qui, à la fin des temps, dévorera ceux qui se perdent — et c'est le plus grand nombre[5]. Ici, Marcion tronquait nécessairement l'eschatologie chrétienne : la résurrection de la chair, la parousie, le jugement proprement dit étaient supprimés. Le Dieu bon ne punissait pas précisément les méchants : il les écartait simplement de lui, et ceux-ci retombaient dès lors en la puissance du démiurge qui les châtiait[6].

Telle était la doctrine de Marcion. Elle était accompagnée, on l'a vu, d'une critique hardie de l'histoire des origines chrétiennes et des écrits apostoliques.

1. S. Irénée, *Adv. haer.*, I, 27, 3.
2. Adamantius, II, 2, 6.
3. Tertull., *De praescript.*, 30.
4. Tertull., *Adv. Marc.*, I, 14, 19, 28; IV, 9, 11, etc., 36; *Philosophoumena*, VII, 29.
5. Tertull., *Adv. Marc.*, I, 24, 28.
6. S. Iren., *Adv. haer.*, I, 27, 3; Tertull., *Adv. Marc.*, I, 27; Adamantius II, 4-6.

Marcion repoussait l'exégèse allégorique, et par là même tout l'Ancien Testament dont elle lui semblait pouvoir seule justifier l'économie. Du nouveau Testament il conservait seulement l'évangile de saint Luc, dont il retranchait cependant la généalogie du Sauveur et où il pratiquait de nombreuses coupures [1], et dix épîtres de saint Paul (les Pastorales et l'épître aux Hébreux exclues) dans lesquelles il supprimait également ce qui était à ses yeux des interpolations postérieures. Enfin, l avait composé lui-même des *Antithèses* [2] où il avait mis en relief les oppositions de la Loi et de l'Évangile, de la Nature et de la Grâce, du Dieu juste et du Dieu bon, et qui, jointes aux épîtres de saint Paul et à l'évangile mutilé de saint Luc, constituaient les livres autorisés, le canon du marcionisme.

Ainsi équipé à la légère, celui-ci se répandit rapidement et fit des recrues en grand nombre [3]. La sévérité même de sa morale lui valut des partisans en un temps où la juste mesure en cette matière n'était pas toujours aperçue. Marcion, du reste, était un esprit organisateur et pratique. Chassé de l'Église, il fonda lui-même ouvertement des églises indépendantes, avec une hiérarchie calquée sur celle des communautés orthodoxes [4]. Elles eurent leurs martyrs [5], et témoignèrent d'une force peu ordinaire de résistance aussi bien aux tentatives des missionnaires catholiques

1. S. Irén., *Adv. haer.*, I, 27, 2; Tertull., *Adv. Marc.*, IV, 2, 3, 4. Marcion l'appelait simplement εὐαγγέλιον Κυρίου : on lui donnait aussi le nom d'*Évangile de Marcion*. La meilleure restitution qu'on en ait faite, aussi bien que de son *Apostolicum*, est celle de Zahn, *Geschichte des neutest. Kanons*, II, 2, pp. 409-529; cf. I, 2, pp. 585-718.

2. Ἀντιθέσεις : Tertull., *Adv. Marc.*, I, 19; II, 28, 29; IV, 1, 4, 6; *Philosoph.*, VII, 30. On en a un essai de restitution par A. Hahn, *Antitheses Marcionis gnostici*, Regiomonti, 1823.

3. S. Justin, *I Apolog.*, xxvi, lviii.

4. Tertull., *Adv. Marc.*, IV, 5; *De praescrip.*, 41.

5. Eus., *H. E.*, IV, 15, 4, 6; V, 16, 21; VII, 12; *De martyr Palaest.*, X, 2.

qu'aux violences des persécuteurs[1]. Quelques-unes semblent avoir subsisté jusqu'au xe siècle.

Des divisions doctrinales ne tardèrent pas d'ailleurs à s'introduire parmi les disciples de Marcion, surtout à propos du nombre des premiers principes, mais sans affaiblir beaucoup la puissance d'action de l'hérésie. Nous connaissons un certain nombre de ces disciples, Potitus, Basiliscus et Syneros signalés par Rhodon[2]; Prépon qui, comme Syneros, admettait trois principes des choses, un bon, un mauvais et un juste tenant le milieu entre les deux autres[3]; Hermogènes réfuté par Théophile d'Antioche et Tertullien; Lucanus, dont le même Tertullien dit qu'il enseignait la résurrection d'un tiers élément qui n'était ni le corps ni l'âme[4]; l'auteur du livre de Leucius Charinus, docète absolu[5]; d'autres encore indiqués par les *Philosophoumena* (x, 19) et partisans de quatre premiers principes, ἀγαθόν, δίκαιον, πονηρόν, ὕλη. Théodoret y ajoute Pitho et Blastus (ce dernier à tort probablement)[6]; saint Épiphane y ajoute Théodotion[7], et saint Jérôme Ambroise[8] devenu plus tard l'ami d'Origène. Mais de tous le plus fameux et celui qui succéda vraiment à Marcion fut Apelles.

Son histoire est donnée par Tertullien[9]. Nous apprenons qu'Apelles ayant rencontré, à son retour d'Alexandrie à Rome, une certaine vierge appelée Philomène qui se disait inspirée, celle-ci lui dicta ses *Révé-*

1. Eusèbe, *Vita Const.*, III, 64; Théodoret, *Epist.* CXIII, CXLV.
2. Eusèbe, *H. E.*, V, 13, 3-4.
3. *Philosophoumena*, VII, 31 (éd. Cruice, p. 382).
4. Tertullien, *De resurrectione carnis*, 2.
5. Photius, *Biblioth.*, cod. 114; cf. *Dictionary of christ. biogr.*, I, p. 870; III, p. 703.
6. *Haereticarum fabularum compendium*, I, 25.
7. *De mensuris et ponderibus*, 17.
8. *De viris illustribus*, 56.
9. *De praescript.*, 30; *De carne Christi*, 6.

lations (φανερώσεις)[1], et qu'il composa lui-même des Syllogismes (συλλογισμοί). Saint Ambroise a conservé quelques fragments de ce dernier ouvrage[2].

La modification principale qu'Apelles apporta au système de son maître fut de le ramener du dualisme au monisme. Il n'admit qu'un seul premier principe, qui n'est cependant pas le créateur de ce monde[3]. Ce créateur est un ange de feu, venu lui-même du Dieu suprême : c'est le Dieu d'Israël et le nôtre[4]. Il n'a créé que les corps; mais à ces corps il a lié des âmes préexistantes. Les âmes ont un sexe défini qu'elles communiquent aux corps[5]. Le reste du système reproduisait sensiblement celui de Marcion : le docétisme y était atténué[6], mais la négation de la résurrection de la chair et la prohibition du mariage étaient maintenues[7], la Loi et les prophéties écartées comme l'œuvre d'un esprit mauvais[8]. Apelles semble d'ailleurs avoir été, au point de vue doctrinal, d'assez facile composition. Pour lui, la confiance dans le Crucifié et la pratique de la vertu étaient, après tout, l'essentiel[9]. Il restait bien, à cet égard, le disciple de Marcion, absolument opposé à l'intellectualisme gnostique.

1. Tertull., *De praescript.*, 30, 6; *Philosophoumena*, X, 20; Rhodon, dans Eusèbe, *H. E.*, V, 13, 2.
2. Pseudo-Tertull., 19; S. Ambroise, *De paradiso*, V, VI, VII, etc.
3. Rhodon dans Eusèbe, *H. E.*, V, 13, 2, 6; Tertull., *De praescript.*, 34. Les *Philosophoumena* (X, 20) offrent ici des confusions qui s'expliquent aisément par ce que nous disons dans le texte.
4. Tertull., *De praescript.*, 34; *De anima*, 23.
5. Tertull., *De resurrectione carnis*, 5; *De anima*, 23, 36.
6. Tertull., *Adv. Marc.*, III, 11; *De carne Christi*, 1, 6; *Philosoph.*, X 20; Pseudo-Tertull., 19.
7. Tertull., *De praescript.*, 33; Pseudo-Tertull., 19.
8. Rhodon, ap. Eusèbe, *H. E.*, V, 13, 2, 9.
9. Rhodon, ap. Eusèbe, *H. E.*, V, 13, 5.

6. — Tatien et les encratites[1].

Au marcionisme il faut rattacher Tatien et les encratites. Bien que saint Irénée parle de Tatien à propos des encratites, et ajoute qu'il a enseigné une doctrine d'un caractère propre (ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου συνεστήσατο), il ne dit cependant pas explicitement qu'il ait fondé la secte : il l'accuse seulement d'avoir nié le salut d'Adam, condamné le mariage comme une fornication et admis, à l'instar de Valentin, des séries d'éons. Clément d'Alexandrie parle aussi de sa répudiation du mariage et rappelle son livre (perdu) Περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ. Les hérséologues postérieurs ont reproduit à peu près les renseignements de saint Irénée, et il est donc possible qu'Eusèbe (*H. E.*, IV, 28) et saint Épiphane (*Haer.* XLVI, 1) aient donné à ces renseignements plus de précision que de droit, quand ils ont affirmé que Tatien passait pour le fondateur des encratites ou même l'était certainement, d'autant plus que saint Irénée, au même endroit, rattache les encratites à Saturnin et à Marcion.

Il est en effet plus probable que les hérétiques connus sous le nom d'encratites ou continents n'ont jamais formé une secte séparée et indépendante. Ce nom, semble-t-il, a été donné à l'ensemble des chrétiens dont l'austérité était fondée non seulement sur le désir de pratiquer une vie plus parfaite, mais sur des théories relatives au caractère plus ou moins essentiellement mauvais de la matière, comme œuvre d'un

1. Sources : S. IRÉNÉE, *Adv. haer.*, I, 28, 1. CLÉMENT D'ALEX., *Stromates*, III, 13. *Philosophoumena*, VIII, 16, 20 ; X, 18. PSEUDO-TERTULLIEN, 20. PHILASTRIUS, 48, 72, 84. S. ÉPIPHANE, *Haer.* XLVI, XLVII. EUSÈBE, *H. E.*, IV, 28 ; 29. — Travaux : M. LEDERMANN, *Examen des hérésies de Tatien*, Strasbourg, 1845. HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*. Leipzig, 1884.

Dieu imparfait ou méchant. Clément d'Alexandrie a rapporté, dans ses Stromates [1], plusieurs passages d'un livre de Julius Cassianus περὶ ἐγκρατείας, ἢ περὶ εὐνουχίας qui prohibait absolument le mariage. Saint Irénée qui, comme nous l'avons dit, fait descendre les encratites de Saturnin et de Marcion, les accuse d'enseigner la damnation d'Adam et l'abstention du mariage et de la chair des animaux. Les *Philosophoumena* (VIII, 20) ajoutent que, sur Dieu et Jésus-Christ, ils étaient d'accord avec l'Église, preuve qu'il s'agissait, pour beaucoup d'entre eux, d'une question purement pratique. Philastrius (72) leur donne pour chef Aerius, mais caractérise de même leur doctrine. Quant aux abstinents dont il parle au chapitre 84, ils doivent évidemment être rapprochés des encratites dont ils partagent les erreurs. Eusèbe, après avoir reproduit la notice de saint Irénée, mentionne une secte de sévériens, issus d'un certain Sévère qui aurait renchéri encore sur l'hérésie de Tatien (*H. E.*, IV, 29, 4, 5). Mais c'est bien plutôt aux judéo-chrétiens, d'après les détails qu'il fournit, qu'il les faudrait rattacher. Par contre, la description de saint Épiphane (*Haer.* XLVII, 1) fait penser que les encratites dont il s'occupe avaient fusionné avec des restes de gnostiques et de manichéens.

Ainsi, pendant que certains esprits, attirés par les questions spéculatives de la nature de Dieu, de l'origine du monde et du mal, se jetaient dans les rêves de la gnose, d'autres, s'appliquant à la question du salut de l'homme, en cherchaient la solution exclusivement dans l'attitude de la vie morale, mais tombaient eux aussi dans des exagérations évidentes. Ce n'était pas, à leur avis, la science qui nous sauve : Marcion et les encratites la reléguaient au second plan et Apelles

1. *Stromates*, III, 13, 14.

n'avait cure de l'orthodoxie : le salut vient des œuvres, et, entre les œuvres, les plus difficiles s'imposent comme de rigueur. Contre cette dernière assertion l'Église dut préciser en quoi consiste l'austérité légitime et en quoi l'encratisme défendu. Dans la lettre des Églises de Lyon et de Vienne sur les martyrs de 177, nous voyons un des confesseurs, Alcibiade, qui ne vivait ordinairement que de pain et d'eau, être repris par Attale à la suite d'une révélation, et se soumettre à ses avertissements [1].

§ 7. — Le montanisme [2]. Les aloges.

Le montanisme n'est plus, comme le judéo-christianisme et la gnose, le résultat d'un effort de la philosophie et des religions du dehors pour retenir le christianisme dans les cadres de l'Ancien Testament ou le transformer plus ou moins en elles-mêmes : c'est une lutte

1. Eusèbe, *Hist. eccles.*, V, 3, 2, 3.

2. Sources : Les plus anciennes sont les documents mentionnés ou cités par Eusèbe. *Mentionnés* : Les lettres des martyrs de Lyon de 177 aux Églises d'Asie et de Phrygie et au pape Éleuthère, et la lettre ou les chrétiens de la Gaule formulaient leur avis sur la question montaniste (*H. E.*, V, 3, 4). Un écrit d'Apollinaire d'Hiérapolis (*H. E.*, V. 19, 1 ; 16, 1). Un écrit de Miltiade Περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν (*H. E.*, V, 17). *Cités* : Une lettre de Sérapion d'Antioche (v. 200) à Caricus et Ponticus (*H. E.*, V. 19). Un ouvrage d'Apollonius d'Ephèse (*H. E.*, V, 18). L'ouvrage d'un anonyme à Abercius Marcellus, écrit vers l'an 211 (*H. E.*, V, 16). — Après cela, Tertullien, *De corona militis; De fuga in persecutione; De exhortatione castitatis; De virginibus velandis; De monogamia; De ieiunio adversus psychicos; De pudicitia*. Ses sept livres *De exstasi* sont perdus (cf. S. Jérome, *De viris illustr.*, 24, 40, 53). Pseudo-Tertullien, 21. Philastrius, 49. S. Épiphane, ici bien renseigné et qui a puisé à une source ancienne, l'ouvrage de Miltiade à ce qu'il semble, *Haer.*, xlviii, xlix. Les *Philosophoumena*, VIII, 19 ; X, 25. Origène, *In epistolam ad Titum* (Lomm., V, 291). Didyme, *De Trinitate*, III, 41. S. Jérome, *Epist.* XLI. Théodoret, *Haeretic. fabul. compendium*, III, 2.

Travaux : Duchesne, *Hist. anc. de l'Égl.*, I, chap. xv. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1884, pp. 560-601. G. N. Bonwetsch, *Die Geschichte des Montanismus*, Erlangen, 1881. W. Belck, *Geschichte des Montanismus, sein Entstehungsursachen*, etc., Leipzig, 1883. P. de Labriolle, *La crise montaniste*, Fribourg et Paris, 1913. *Les sources de l'histoire du montanisme*, Fribourg et Paris, 1913.

domestique d'éléments intérieurs à l'Église : c'est proprement une hérésie. Dans la crise gnostique, il s'était agi de savoir qui devait diriger la foi et la conduite des fidèles, de la spéculation représentée par la gnose et ses docteurs ou de l'enseignement traditionnel représenté par la catéchèse ecclésiastique et par les évêques. Dans la crise montaniste, la question est de savoir d'abord si l'économie de grâce apportée par Jésus-Christ et reçue par les apôtres est l'économie dernière et définitive, ou s'il ne doit point y en avoir une plus parfaite due à l'effusion spéciale du Saint-Esprit sur de nouveaux prophètes ; et conséquemment, si les successeurs des apôtres, les évêques, restent souverainement préposés à la direction doctrinale et morale de l'Église, ou si, à côté et au-dessus d'eux, cette direction ne revient pas à ces prophètes immédiatement inspirés de Dieu. L'autorité doctrinale et hiérarchique de l'Église avait dû premièrement se défendre contre les prétentions de la spéculation : elle doit se défendre maintenant contre celles de l'inspiration privée.

Bien que la chronologie en demeure quelque peu incertaine, on connaît assez bien les origines du mouvement montaniste. C'est probablement aux environs de l'an 172 qu'un certain Montan, nouveau converti du bourg d'Ardabau, dans la Mysie phrygienne, commence à éprouver des transports et des extases et à proférer des discours qui le font passer aux yeux des uns pour possédé, pour inspiré aux yeux des autres. Deux femmes, Priscilla et Maximilla, s'attachent à lui et présentent bientôt les mêmes troubles étranges. L'agitation gagne la Phrygie (ἡ κατὰ Φρύγας αἵρεσις). Les foules accourent dans la plaine située entre Pépuze et Tymium, où doit descendre incessamment la céleste Jérusalem. Là, les assemblées se tiennent et les saints mystères se célèbrent en plein air : on y est témoin de phénomènes extraordi-

naires d'extase et de lévitation. Comme la fin du monde est proche, chacun vend ses biens ou les met en commun pour les besoins des frères. L'enthousiasme est à son comble.

Quelle était donc la doctrine qui le motivait? Au fond, le montanisme fut plutôt, au début surtout, un mouvement, une sorte de *revival* spirituel et excessif qu'un système défini. La morale y tenait plus de place que la spéculation. Cependant les nouveaux prophètes, Montan et ses acolytes, prétendaient être entre les mains de l'Esprit ce qu'est la lyre entre les mains du musicien; l'homme dormait, mais l'Esprit veillait: c'est Dieu qui parlait en son nom propre; le prophète ne faisait que prêter ses organes. On voyait dans cette inspiration l'effusion du Paraclet annoncée par le Sauveur et relatée en saint Jean (XIV, 16, etc.). Quelques-uns même, distinguant entre le Paraclet et le Saint-Esprit, affirmaient que ce dernier seul était descendu sur les apôtres, tandis que le premier, réservé à Montan, enseignait par son entremise une doctrine supérieure à celle de Jésus-Christ.

Non pas que le symbole chrétien dût être corrigé par la nouvelle révélation. Tertullien, montaniste, soutient au contraire qu'elle le confirme; mais elle mettait fin à certaines indulgences que Jésus-Christ avait cru devoir laisser encore subsister[1]. Ainsi les secondes noces étaient prohibées et, au début, peut-être même les premières; de nouvelles fêtes, des jeûnes plus fréquents étaient introduits. Outre le carême, on admettait deux périodes de xérophagie pen-

1. TERTULLIEN, *De monogamia*, 2, 3, 14. *De virgin. vel.*, 1. *Regnavit duritia cordis usque ad Christum; regnaverit infirmitas carnis usque ad Paracletum. Nova lex abstulit repudium* (*habuit quod auferret*), *nova prophetia secundum matrimonium, non minus repudium prioris* (*De monog.*, 14).

dant lesquelles on ne mangeait que des aliments secs et des racines. Mais ce qui dominait tout et donnait à tout le reste sa signification et sa force, c'était la croyance à l'imminence de la parousie et du *millenium*. Le Christ allait bientôt descendre pour régner sur son peuple : il fallait se préparer à cet événement par un détachement universel.

Pénétrés de cette conviction et ardents au prosélytisme, les montanistes firent en Orient des progrès rapides et répandirent leurs erreurs dans la province d'Asie, dans la Galatie et surtout dans la Phrygie où l'on s'efforça de les cantonner. Parmi les premiers qui se distinguèrent dans la secte, on cite un certain Alcibiade, qui paraît l'avoir gouvernée après Montan ; un prétendu confesseur de la foi, Thémison, auteur d'une épître blasphématoire contre le Seigneur et les apôtres authentiques ; un voleur, Alexandre, dont le dossier existait encore à Éphèse, et un naïf et un convaincu, Théodote, qui se tua, dit-on, dans une expérience de lévitation. Le monde cataphrygien était, comme on le voit, composé d'éléments fort mêlés. Puis, vers 200-207, nous trouvons les montanistes établis à Rome et ayant à leur tête Proclus[1] et Æschine. La division ne tarda pas à éclater entre eux à l'occasion de la controverse monarchienne, et l'on eut les montanistes *kata Proclum* et les montanistes *kata Aeschinem*. Mais à ce moment-là même (vers 202), la secte fit une conquête de premier ordre dans la personne de Tertullien[2]. Sous son influence, elle s'organisa en

1. EUSÈBE, *H. E.*, II, 25, 6, 7 ; III, 28, 2 ; 31, 4 ; cf. VI, 20, 3. C'est probablement le même que Tertullien nomme Proculus (*Adv. Valentinianos*, 5).

2. Le redacteur de la *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* a été certainement, lui aussi, sous l'influence des nouvelles prophéties ; à quelle date exactement ? Nous l'ignorons. Mais on n'en saurait conclure au montanisme des martyres elles-mêmes.

Afrique, et les scènes étranges que l'on avait vues en Phrygie se reproduisirent dans les nouvelles communautés. Tertullien en donne dans son traité *De anima* (9) un spécimen intéressant.

L'Église cependant ne s'abandonna pas, et s'efforça immédiatement de repousser l'attaque et de réduire l'erreur. En Orient, de saints évêques cherchèrent à ramener les égarés et de vigoureux apologistes lancèrent leurs réfutations. Eusèbe a connu ou cité les ouvrages d'Apollinaire d'Hiérapolis, de Miltiade, de Sérapion d'Antioche, d'Apollonius, et enfin d'un anonyme qui écrivait treize ans après la mort de Maximilla, c'est-à-dire vers 211, et dont il a conservé des fragments précieux. En même temps, plusieurs conciles des évêques de Phrygie et des environs se réunirent. On en mentionne un à Iconium où il fut décidé que l'on renouvellerait le baptême des montanistes qui se convertiraient[1], et un autre à Synnada[2]. Tous deux ont dû se tenir entre les années 230-235.

En Occident, les premiers écrits connus relatifs au montanisme sont les lettres des martyrs lyonnais de 177 aux frères d'Asie et au pape Éleuthère envoyées, dit Eusèbe, τῆς τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνης ἕνεκεν, pour tâcher d'amener la paix. Cette expression a fait penser à quelques-uns — et les protestants l'ont souvent répété[3] — que les auteurs de ces lettres étaient favorables aux montanistes. Non pas précisément; car Eusèbe ajoute qu'un peu plus tard ces documents furent produits par les chrétiens de Gaule, lorsqu'ils donnèrent sur la question leur jugement, un jugement « pieux et très orthodoxe (εὐσεβῆ καὶ ὀρθοδοξοτάτην) ».

1. *Epist. Firmiliani ad Cyprianum* (*Cypriani Epist.* LXXV, 7, édit. Hartel).
2. EUSÈBE, *H. E.*, VII, 7, 5.
3. HARNACK, *Lehrb. der DG.*, I, p. 428.

Or, comment auraient-ils mis en avant des écrits qui auraient contredit leur sentiment? Les mots εἰρήνης ἕνεκεν n'ont donc pas le sens et la portée qu'on leur attribue. Quant à Éleuthère, bien que saisi de la question, il ne paraît pas, non plus que son successeur Victor, l'avoir tranchée définitivement. Elle le fut par Zéphyrin qui, ignorant d'abord du véritable état des choses, puis renseigné par le monarchien Praxeas, put arrêter à temps les lettres de communion déjà expédiées aux églises montanistes [1].

Tous ces écrits et ces mesures, s'ils n'arrêtèrent pas immédiatement le mouvement montaniste, limitèrent du moins sa diffusion et ses progrès. En Afrique, la secte s'étendit peu : elle avait presque entièrement disparu vers 370 et elle s'évanouit tout à fait au temps de saint Augustin [2]. En Orient, sa vie fut plus tenace; elle eut ses martyrs, dont elle faisait grand état [3]. Les rigueurs de Constantin et de Théodose ne réussirent pas à l'extirper, et Sozomène témoigne que les montanistes étaient encore fort nombreux de son temps [4]. Ils ne semblent pas avoir survécu au VIe siècle.

1. TERTULLIEN, *Adv. Praxean*, 1.

2. SAINT OPTAT, *Contra Parmenianum*, I, 9. SAINT AUGUSTIN, *De haeresibus*, 86.

3. EUSÈBE, *H. E.*, V, 16, 20-22. — Dans certaines Églises rattachées au montanisme, un oracle de Quintilla ou de Priscilla donna lieu à d'étranges coutumes. La prophétesse avait vu en songe le Christ, sous forme de femme, descendre vers elle et lui communiquer la sagesse. On en conclut que les femmes pouvaient, comme les hommes, entrer dans le clergé et exercer les fonctions liturgiques. Sept vierges habillées de blanc se présentaient à l'assemblée avec des lampes allumées, et, comme violemment agitées par le Saint-Esprit, exhortaient le peuple à la pénitence (S. ÉPIPHANE, *Haer.* XLIX, 1, 2). — Les montanistes furent accusés au IVe siècle d'immoler un enfant dont on tirait le sang dans les saints mystères (PHILASTRIUS, 49; S. ÉPIPH., *Haer.* XLVIII, 14). S. Jérôme, qui rapporte cette accusation (*Epist.* XLI, 4), n'y veut pas croire, et rien en effet ne la justifie.

4. *Hist. eccles.*, II, 32. Il remarque ailleurs (VII, 18) qu'une de leurs particularités était de célébrer toujours la fête de Pâques le huitième jour des ides d'avril ou le dimanche suivant, si ce jour n'était pas un dimanche.

Une réaction, qui donna dans l'erreur opposée à la leur, paraît d'ailleurs s'être produite contre eux, en Asie Mineure, presque aussitôt après leurs premiers éclats. Saint Irénée (*Adv. Haer.*, III, 11, 9) connaît des gens qui, pour ne pas admettre les manifestations du Saint-Esprit, repoussent l'évangile de saint Jean où cette effusion est annoncée. En rapprochant ce texte des données de saint Épiphane (*Haer.* LI) et de Philastrius (60), on incline à voir dans ces dissidents les aloges, dont l'origine remonterait ainsi aux années 170-180[1].

Ce que rapporte d'eux saint Épiphane est fort simple[2]. Ils rejettent l'Évangile et l'Apocalypse de saint Jean et attribuent ces deux livres à Cérinthe, prétendant qu'ils ne sont pas dignes d'être reçus dans l'Église (3); dès lors ils rejettent aussi le Logos prêché par l'apôtre (3, 18), et à cause de cela méritent bien le nom d'ἄλογοι (*sans raison*, 3). Saint Épiphane ne suppose pas cependant que l'éloignement qu'ils montrent pour le terme λόγος entraîne chez eux la négation de la personne du Fils — au contraire, il témoigne qu'ils sont généralement d'accord avec l'Église —; ni même que leur refus de reconnaître le quatrième évangile et l'Apocalypse vienne d'un esprit anti-montaniste : on tire cette dernière conclusion plutôt de la comparaison de sa notice avec le passage de saint Irénée.

Par contre, cet esprit semble très clair dans le cas du prêtre Caius qui, un peu plus tard, vers l'an 210,

1. Sources : S. Irénée, *Adv. haer.*, III, 11, 9. Philastrius, 60. S. Épiphane, *Haer.* LI. Eusèbe, *H. E.*, III, 28, 1. — Travaux : Zahn, *Geschichte des neutestamentl. Kanons*, I, 220-262. Harnack, *Das Neue Testament um das Jahr 200*, Freiburg i. B., 1889. Corssen, *Monarchianische Prologe zur den vier Evangelien*, Leipzig, 1896. Rose, *Aloges asiates et romains*, dans la *Revue biblique*, t. IV, 1897. Les ouvrages sur le montanisme.

2. Saint Épiphane a dû puiser ses renseignements dans le *Syntagma* de saint Hippolyte, et dans un autre ouvrage, probablement du même auteur, spécialement dirigé contre les aloges (Harnack, *Lehrb. der DG.*, I, p. 708, note 1).

rejetait non pas l'Évangile mais l'Apocalypse de saint Jean, car c'est dans un écrit contre les montanistes qu'il avait formulé cette opinion [1].

On ne saurait, en tout cas, s'autoriser de ces faits pour affirmer que la canonicité du quatrième évangile n'était pas encore reconnue vers les années 170-180. Pour l'Apocalypse, la question est un peu différente : on n'ignore pas que ce livre, reçu depuis longtemps alors en Occident, eut quelque peine à entrer définitivement dans le canon des Églises grecques [2].

§ 8. — Le millénarisme [3].

C'est ici le lieu de dire un mot de cette erreur fort répandue aux IIe et IIIe siècles, mais qui n'eut jamais le caractère d'un enseignement fixe et autorisé.

Le millénarisme est un legs du judaïsme. Les Juifs attendaient, comme on le sait, un règne temporel du Messie dont on fixait quelquefois la durée à 1000 ans. Jésus n'ayant pas réalisé cette attente à son premier avènement, beaucoup de chrétiens en reportèrent l'objet au second. Le Fils de l'homme glorieux devait descendre sur la terre, régner pendant mille ans avec les justes sur une Jérusalem renouvelée ; après quoi viendraient la résurrection générale, le jugement et la fin des choses, la félicité éternelle des élus, l'éternelle damnation des impies. Cette opinion, remarquons le bien, supposait que la rétribution qui suivait la mort n'était que provisoire, la rétribution définitive étant réservée après le jugement dernier.

1. Eusèbe, *H. E.*, III, 28, 1 ; cf. II, 25, 6.
2. Eusèbe, *H. E.*, III, 24, 17 ; 25, 1-4 ; VII, 25.
3. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Freiburg im B., 1896. Terry, *Biblic Apocalyptics*, New-York, 1898. V. Ermoni, *Les phases successives de l'erreur millénariste*, dans la *Revue des Questions historiques*, t. LXX, 1901. Gry, *Le millénarisme dans ses origines et son développement*, Paris, 1904.

C'est à peu près ce qui se lit dans l'Apocalypse, et il ne faut pas douter que le millénarisme ne doive en grande partie à cet ouvrage, interprété d'une façon trop étroite, la faveur dont il jouit. Certains calculs, basés sur les données bibliques, et fixant les âges du monde et leur consommation, n'y furent pas non plus probablement étrangers.

Cérinthe, le premier, est accusé par le prêtre Caius et par Denys d'Alexandrie d'avoir soutenu le millénarisme, et en donnant aux jouissances du *millenium* leur sens le plus grossier[1]. Plus tard, les montanistes en firent le sujet habituel de leurs prédications.

Mais en dehors de ces docteurs plus ou moins suspects, nous le voyons accepté par des écrivains dont l'orthodoxie n'est point douteuse : Papias et l'Épître de Barnabé dont il a déjà été question; saint Justin qui en écarte, de par l'autorité de saint Luc (xx, 35, 36), les jouissances sexuelles, mais d'ailleurs invoque, pour en établir l'existence, les textes d'Isaïe et de l'Apocalypse[2]; saint Irénée, qui l'adopte avec empressement comme un argument contre les gnostiques en faveur de la résurrection de la chair, et traite tout uniment d'*haereticos sensus in se habentes* ceux qui pensent que les âmes des justes remontent immédiatement vers Dieu après la mort[3]. Il est probable que le millénarisme prévalait surtout dans l'Asie antérieure où s'était conservé plus vif le souvenir de saint Jean. Saint Irénée en venait, et les montanistes n'en étaient pas loin. On y peut rattacher Methodius d'Olympe[4] et Apollinaire de Laodicée[5].

1. Eusèbe, *H. E.*, III, 28, 2, 4, 5; VII, 25, 3.
2. *Dialogue*, LXXX, LXXXI.
3. *Adv. haeres.*, V, 28-36.
4. *Banquet*, IX, 5.
5. S. Basile, *Epist.* CCLXIII, 4.

L'Égypte n'échappa pas complètement à l'erreur. Dans la première moitié du IIIe siècle, nous y trouvons celle-ci soutenue par un évêque, Népos, sous sa forme la moins spiritualisée, dans un ouvrage intitulé Ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν, et par un certain Coracion ayant avec lui des Églises entières[1]. Quant au reste de l'Afrique, l'autorité de Tertullien contribua probablement à l'y répandre et à l'y maintenir. Elle s'étale tout au long dans les poèmes de Commodien[2] et, au commencement du IVe siècle, dans les *Institutions divines* de Lactance[3]. En Styrie, vers la même époque, l'évêque Victorin de Pettau († 303), au rapport de saint Jérôme[4], la professait aussi.

Il s'en faut cependant que l'opinion millénariste pût être donnée comme l'enseignement de l'Église, et nous voyons de bonne heure de vigoureuses protestations s'élever contre elle. Saint Justin ne fait pas difficulté d'avouer que beaucoup de chrétiens orthodoxes ne l'admettent pas[5], et saint Irénée le suppose aussi, car les gens qu'il combat *putantur*, dit-il, *recte credidisse* (*Adv. haer.*, V, 31, 1). Au début du IIIe siècle, le prêtre Caius en est, à Rome, l'adversaire décidé[6], et Origène[7] commence contre elle une campagne que son disciple, saint Denys d'Alexandrie, mènera avec entrain[8]. Le grand allégoriste n'était pas embarrassé pour expliquer les passages de l'Écriture qu'on lui pouvait objecter, et il avait bientôt fait de traiter d'esclaves de la lettre (*solius litterae discipuli*) et de ju-

1. EUSÈBE, *H. E.*, VII, 24.
2. *Carmen apologeticum*, vers 975 sqq.; *Instructiones*, II, 3, 39.
3. *Institut. divinae*, VII, 22, 24.
4. *De viris illustr.*, 18.
5. Πολλοὺς δ' αὖ καὶ τῶν τῆς καθαρᾶς καὶ εὐσεβοῦς ὄντων χριστιανῶν γνώμης τοῦτο μὴ γνωρίζειν (*Dialog.*, LXXX).
6. EUSÈBE, *H. E.*, III, 28, 1, 2.
7. *De principiis*, II, 2 sqq.
8. EUSÈBE, *H. E.*, VIII, 24; 25.

daïsants (*iudaico autem quodam sensu scripturas divinas intellegentes*) ceux qui s'en troublaient. Quant à Denys, il allait plus loin encore, et, pour enlever à Népos et à Coracion leur appui le plus sûr, il n'hésitait pas, à la suite d'une critique hardie, mais partiale, à déclarer que l'Apocalypse ne pouvait être l'œuvre de l'apôtre saint Jean.

Le millénarisme ne survécut pas au ve siècle. En Orient, les Cappadociens, disciples d'Origène, jetèrent dans la balance, contre lui, le poids de leur autorité. En Occident, saint Augustin qui l'avait, il l'avoue, quelque temps professé lui-même, en sapa les fondements en donnant de l'Apocalypse une explication orthodoxe qui voyait dans le royaume du Christ l'Église de la terre[1]. L'erreur s'évanouit peu à peu pour ne reparaître qu'au moyen âge dans quelques sectes d'illuminés.

L'Église, en somme, s'en préoccupa assez peu, et elle ne paraît pas y avoir vu jamais un danger bien grand. Issu du judaïsme, le millénarisme partagea le sort effacé de tout ce qui y tenait. La clarté avec laquelle il paraissait contenu dans l'Apocalypse contribua sans doute à le faire admettre ou tolérer d'abord d'un grand nombre, et le montanisme lui ménagea, chez ses partisans, un regain de faveur. Mais le courant qui entraînait les esprits de plus en plus loin des conceptions juives, l'habitude d'interpréter plus librement ou même d'une façon allégorique les Écritures, l'obscurité dont on comprit mieux que l'Apocalypse était enveloppée en détournèrent assez vite les esprits réfléchis, et les ramenèrent à une conception plus spiritualiste et plus simple de l'eschatologie chrétienne.

1. *De civitate Dei*, xx, 7 sqq. Il avait été précédé par le donatiste Tyconius, vers 380.

CHAPITRE V

LA LUTTE DOCTRINALE CONTRE LE PAGANISME. L'APOLOGIE AU IIe SIÈCLE.

§ 1. — Aperçu général sur les apologistes[1].

On donne, dans la haute antiquité ecclésiastique, le nom d'apologistes à ce groupe d'écrivains qui, au IIe ou même au IIIe siècle, s'efforcèrent de justifier les chrétiens des crimes que la malveillance et les préjugés leur imputaient, d'obtenir pour eux la tolérance et l'équitable application des lois, de montrer que la doctrine qu'ils professaient méritait l'attention, le respect, l'adhésion des esprits réfléchis.

Entendu ainsi dans un sens restreint, le nom d'apologistes convient à une quinzaine d'écrivains environ, mais dont plusieurs ne méritent qu'une simple mention, parce que leurs ouvrages ont entièrement ou presque entièrement péri. Tels Quadratus (vers 125-126), Ariston (135-165), Rhodon (avant 172), Miltiade (vers 150), Apollinaire d'Hiérapolis (160-176), Méliton (175-180).

1. Sur les apologistes au IIe siècle en général, voir G. SCHMITT, *Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte in historisch-systematischen Darstellung*, Mainz, 1890. L. LAGUIER, *La méthode apologétique des Pères dans les trois premiers siècles*, Paris, 1905. J. RIVIÈRE, *Saint Justin et les apologistes du second siècle*, Paris, 1907. W. H. CARSLAW, *The early christian Apologists*, London, 1911. A. PUECH, *Les apologistes grecs du IIe siècle de notre ère*, Paris, 1912.

Les seuls que nous puissions étudier ici sont : 1° Aristide, *Apologie à Antonin le Pieux* (136-161)[1]; — 2° saint Justin : *Première Apologie* (150-155) ; *Deuxième Apologie* (150-160) ; *Dialogue avec Tryphon*, publié peu après la première apologie, et probablement avant 161[2]; — 3° Tatien, *Oratio ad Graecos*, vers 165[3]; — 4° Athénagore *Supplicatio pro Christianis* (176-178); *De resurrectione mortuorum*[4]; — 5° Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum libri tres* (169-182)[5]; — 6° l'*Épitre à Diognète* (IIe siècle probablement)[6]; —

1. Édit. J. Rendel Harris et J. Armitage Robinson, *The apology of Aristides on behalf of the Christians, Texts und Studies*, I, 1, Cambridge, 1891 et 1893. — Travaux : M. Picard, *L'apologie d'Aristide*, Paris, 1892. E. Hora, *Untersuchungen über die Apologie des Aristides*, Karlsbad, 1895.

2. Édit. L. Pautigny et G. Archambault, Paris, 1904, 1909. — Travaux C. Semisch, *Justin der Martyrer*, Breslau, 1840, 1842. M. von Engelhardt, *Das Christentum Justins des Martyrers*, Erlangen, 1878. A. Staehlin, *Justin der Martyrer*. Leipzig, 1880. W. Flemming, *Zur Beurteilung des Christentums Justins des Martyrers*, Leipzig, 1893. J.-M. Pfaettisch, *Der Einfluss Platos auf die Theologie Justins des Mart.*, Paderborn, 1910. A. Béry, *S. Justin, sa vie et sa doctrine*, Paris, 1911. A. W. F. Blunt, *The apologies of Justin martyr*, Cambridge, 1911. M.-J. Lagrange, *S. Justin*, Paris, 1914. Sur les points particuliers de la théologie de saint Justin, voir les travaux énumérés par Bardenhewer, *Gesch. der altchristl. Liter.*, I, p. 260 et suiv.

3. Édit. Otto, *Corp. apol.*, VI, 1re édit. 1851. — Travaux : H. A. Daniel, *Tatianus der Apologet*, Halle, 1837. B. Ponschab, *Tatians Rede an die Griechen*. Metten, 1895. A. Puech, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien*, Paris, 1903. J. Feuerstein, *Die Anthropologie Tatians*, Münster, 1906.

4. Édit. Otto, *Op. cit.*, VII, 1re édit., 1857. — Travaux : L. Arnould, *D Apologia Athenagorae*, Paris, 1898. J. Geffcken, *Zwei griechischen Apologeten*, Leipzig, 1907. F. Schubring, *Die Philosophie des Athenagoras*, Berlin, 1882. K. Fr. Bauer, *Die Lehre des Athenagoras von Gottes Einheit und Dreieinigkeit*, Bamberg, 1902. J. Lehmann, *Die Auferstehungslehre des Athenagoras*, Leipzig, 1890. L. Chaudouard, *Etude sur le* Περὶ ἀναστάσεως *d'Athénagore*, Lyon, 1905.

5. Édit. Otto, *Op. cit.*, VIII, 1re édit., 1861. — Travaux : O. Clausen, *Die Theologie des Theophilus von Ant.*, *Zeitschr. f. wissensch. Theol.*, 1903. A. Pommrich, *Des Apologeten Theophilus von A. Gottes und Logoslehre*, Leipzig, 1904.

6. Édit. Funk, *Patres apostolici*, I, 1901. — Travaux : J. Draeseke, *Der Brief an Diognetos*, Leipzig, 1881. L. Radford, *The epistle to Diognetus*, London, 1908.

7° Minucius Félix, *Octavius* (180-fin du IIe siècle probablement)[1]; — 8° Tertullien, *Apologeticum* (probablement automne de 197)[2]; — 9° Hermias, *Irrisio gentilium philosophorum* (IIIe siècle?)[3]; — 10° enfin plusieurs ouvrages attribués à saint Justin, mais dont les trois premiers du moins ne sont pas de lui : un Πρὸς Ἕλληνας que M. Harnack met entre les années 180-240; un Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας, qui appartiendrait, suivant Bardenhewer, à la même époque; un Περὶ θεοῦ μοναρχίας, peut-être du IIIe siècle, et un Περὶ ἀναστάσεως, de 150-180, connu de Tertullien et de saint Irénée, et dont plusieurs critiques cependant refusent la paternité à saint Justin[4].

Or, le but de ces apologistes, dans leurs écrits proprement de défense religieuse, est naturellement et surtout de disculper le christianisme, de le présenter comme une doctrine inoffensive, respectueuse de l'ordre établi et des situations acquises[5], conforme d'ailleurs à la raison dont elle confirme et complète les données. Ils sont dès lors amenés à en exposer de préférence les dogmes naturels, les enseignements qui concordent avec ceux des grandes écoles de philosophie spiritualiste, l'unité de Dieu, l'immortalité future, la loi morale et sa sanction dans une autre vie, ou, s'ils parlent de ses mystères, c'est pour montrer qu'ils ne diffèrent pas, autant qu'on le pourrait penser, de cer-

1. *Patr. lat.*, III. — Travaux : P. DE FÉLICE, *Étude sur l'Octavius de Minucius Felix*, Blois, 1880. G. BOISSIER, *La fin du paganisme*, I, Paris, 1891. P. MONCEAUX, *Histoire littér. de l'Afrique chrétienne*, I, Paris, 1901. G. B. BERTOLDI, *M. Minuzio Felice e suo dialogo « Ottavio »*, Roma, 1906.

2. Édit. ŒHLER, Lipsiae, 1853, tom. I. — Travaux : J. P. WALTZING, *L'apologétique de Tertullien*, Louvain, 1910. R. HEINZE, *Tertullians Apologeticum*, Leipzig, 1910.

3. Édit. OTTO, *Op. cit.*, IX, 1re édit., 1872. — Travaux : A. FRHR V. DI PAULI, *Die Irrisio des Hermias*, Paderborn, 1907.

4. Édit. OTTO, *Op. cit.*, III, 3e édit., 1879.

5. Voir l'*Épître à Diognète*, V, 1-6.

taines croyances du paganisme. Dans ces conditions, leur christianisme prend l'aspect d'une sagesse humaine très haute ou d'une religion épurée qui se rapproche par certains côtés des religions connues. Mais il s'en faut bien qu'un pareil concept corresponde à toute leur pensée. Nous savons que leur symbole contenait autre chose. Il comprenait notamment des vérités d'ordre spécifiquement surnaturel et chrétien, que l'on retrouve soit dans ceux de leurs écrits qui sont destinés aux fidèles, soit encore dans leurs apologies aux païens et aux juifs, car il leur arrive, même dans ces derniers ouvrages, de révéler leur foi tout entière. Les apologistes ne sont donc pas uniquement des philosophes, ils sont des croyants, et rien ne serait plus décevant que de vouloir, de leur silence, conclure à leur ignorance de certains mystères. Ce silence en général s'explique trop bien pour qu'on en puisse tirer un argument contre eux.

Cela n'empêche pas que nous ne devions, pour les étudier, distinguer les deux points de vue, et les considérer successivement comme défenseurs et comme docteurs de la foi. C'est sous le premier aspect exclusivement que nous les considérons dans ce chapitre, renvoyant au suivant d'examiner leur théologie.

§ 2. — L'apologétique des apologistes, et leur conception de la révélation.

La tâche des apologistes comme tels, nous l'avons remarqué, était double : ils voulaient, d'une part, disculper le christianisme et obtenir pour lui la tolérance; de l'autre, en montrer le bien-fondé et lui gagner des adhérents.

Le premier point était affaire de constatation et

de discussion juridique. On accusait les chrétiens d'athéisme et d'impiété, de n'adorer aucun dieu et de mépriser ceux de l'empire, par conséquent d'être en révolte contre l'autorité des lois, coupables de lèse-majesté de l'empereur et du peuple. On les accusait encore d'infanticide et d'anthropophagie, de festins de Thyeste; de turpitudes, d'incestes infâmes, d'unions rappelant celle d'Œdipe[1]. A ces calomnies on ne pouvait répondre que par d'énergiques dénégations, et en en appelant aux faits. Non, répétèrent les apologistes, pour n'adorer pas les dieux et les idoles du paganisme, les chrétiens ne sont pas des athées et des gens sans religion. Ils ne sont pas les ennemis de l'empire, eux qui, rejetant d'ailleurs toute ambition terrestre, prient pour sa prospérité et pour le salut des empereurs, eux, dont le loyalisme est absolu, et qui, en travaillant à former des hommes vertueux, travaillent du même coup à fournir à l'État ses meilleurs citoyens[2]. Quant aux crimes et aux infamies dont on les accuse, la pureté de leurs mœurs en général, leur aversion des spectacles et des jeux du cirque suffisent à les en laver : c'est bien plutôt aux païens que l'on devrait reprocher pareilles horreurs[3].

Ces crimes, d'ailleurs, rien ne les a établis : ils n'ont pas même fait l'objet d'une enquête ; et l'on est donc injuste quand l'on condamne les chrétiens uniquement sur leur nom, leur qualité de chrétiens, sans preuve de leur culpabilité, sans leur accorder ce que l'on ne

1. Ce sont les trois chefs d'accusations que résume Athénagore : Τρία ἐπιφημίζουσιν ἡμῖν ἐγκλήματα ἀθεότητα, θυέστεια δεῖπνα, οἰδιποδείους μίξεις (*Supplic.*, 3. Cf. EUSÈBE, *H. E.*, V, 1, 9; TERTULLIEN, *Apologet.*, 10).

2. S. JUSTIN, *I Apol.*, VI, IX, XI-XIII; TATIEN, 4; ATHÉNAGORE, *Supplic.*, 4-10, 37; THÉOPHILE, I, 2-7; MINUCIUS, 32; TERTULLIEN, 10, 11, 17, 30-32, 36.

3. S. JUSTIN, *I Apol.*, XV-XVII, XXVII, XXIX; TATIEN, 25; ATHÉN., *Suppl.*, 32-35; THÉOPHILE, III, 3, 15; *Ep. à Diogn.*, V, 7-16; VI; MINUCIUS, 28-31; TERTULLIEN, 2, 7, 8.

refuse pas aux autres accusés, le droit de se défendre et de prouver leur innocence[1].

Cette première partie de la défense des apologistes, quelque intéressante qu'elle soit, n'est pas cependant celle qui importe le plus à notre sujet. Nous voulons ici savoir surtout sous quel jour ils ont présenté le christianisme à leurs adversaires, et comment ils ont envisagé ses rapports avec la philosophie et les autres religions en cours.

La philosophie était, au IIe siècle, le meilleur et même le seul terrain commun où pussent se rencontrer les gens éclairés, de quelque religion qu'ils vinssent. Tous les apologistes cependant ne gardèrent pas à son égard la même attitude. Encore que Tatien, Tertullien et Hermias ne condamnent pas généralement toute philosophie, mais seulement cette science orgueilleuse qui repousse Dieu, et se croit capable de résoudre seule les problèmes de notre origine et de notre destinée, on ne saurait nier qu'ils ne lui sont pas favorables, et qu'ils prennent à bafouer les philosophes un plaisir excessif[2]. Les autres apologistes, philosophes eux-mêmes avant d'être chrétiens et demeurés tels après leur conversion, ont, au contraire, plus volontiers invoqué l'autorité de la philosophie, et se sont efforcés de montrer que la religion nouvelle était pour le fond d'accord avec elle. Celui qui a le plus largement compris et exposé cette harmonie est saint Justin.

Il commence par poser en principe que le christianisme est une philosophie, la seule sûre et utile, et qu'en l'embrassant on est et on reste philosophe : Ταύτην μόνην εὕρισκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον. Οὕτως

1. S. Justin, *I Apol.*, II ; Athén., *Supplic.*, 1, 2 ; Tertullien, 2, 3.
2. Tatien, 1-3 ; Tertullien, 46 ; Hermias, tout entier.

δὴ καὶ διὰ ταῦτα φιλόσοφος ἐγώ (*Dial.*, VIII, 1, 2)[1]. Entre la doctrine chrétienne en effet et l'enseignement des meilleures écoles philosophiques il existe une ressemblance ou même une identité que l'on ne saurait méconnaître. Les différences qui les séparent sont des nuances plutôt que des oppositions (*II Apol.*, XIII). La foi n'affirme sur bien des points que ce qu'ont professé Platon, Ménandre, les stoïciens; seulement elle l'affirme plus pleinement et avec une autorité divine; et elle ne se contente pas de l'affirmer, elle le démontre[2].

Quelle explication donner de cette ressemblance? Saint Justin en indique deux. La première qu'il a trouvée déjà dans les Juifs alexandrins, et que les autres apologistes ont accueillie à sa suite, est que les philosophes ont connu les livres de l'Ancien Testament, et y ont puisé les vérités qu'ils nous transmettent[3]. La seconde dont il est bien l'auteur, est que le Logos divin, qui a apparu à l'origine du christianisme sous la forme humaine, a de fait toujours agi et s'est continuellement manifesté dans le monde. Chez les Juifs, il s'est montré dans les théophanies, il a parlé par les prophètes et enseigné par les écrivains sacrés. Chez les païens, il a parlé aussi et enseigné par les philosophes. Ceux-ci sans doute ne l'ont possédé que partiellement (κατὰ μέρος), et c'est pourquoi ils ont commis des erreurs, et ne sont arrivés qu'avec peine à la lumière (δι' εὑρέσεως καὶ θεωρίας); mais enfin la semence du Verbe, le Verbe séminal (σπέρμα τοῦ λόγου, σπερματικὸς θεῖος λόγος), déposé d'ailleurs dès le principe dans toute intelligence humaine, était en eux, et c'est grâce

1. Tatien (35) appelle de même la doctrine chrétienne ἡ καθ' ἡμᾶς βάρβαρος φιλοσοφία.

2. Μειζόνως καὶ θείως καὶ μόνοι μετ' ἀποδείξεως (*I Apol.*, XX).

3. *I Apol.*, XLIV, 8, 9; LIX; TATIEN, 40; THÉOPHILE, II, 37, 38; MINUCIUS, 34; TERTULLIEN, 47

à son secours qu'ils ont pu découvrir les vérités qu'ils ont proclamées et dont il était pour ainsi dire le parent (συγγενές). Aussi ne saurait-il y avoir d'opposition entre la philosophie et le christianisme. Tous ceux qui ont vécu avec le Logos sont chrétiens, quand bien même, durant leur vie, on les aurait jugés athées. Tels, chez les Grecs, Socrate et Héraclite, chez les barbares, Abraham, Ananias, Azarias et les autres. Tout ce qui s'est dit de bon et de juste dans le monde entier appartient aux chrétiens : Ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται ἡμῶν τῶν χριστιανῶν ἐστι [1].

On voit assez la largeur d'une pareille doctrine, qui fait rentrer la philosophie dans le christianisme, et semble présenter Jésus-Christ comme continuant simplement et couronnant l'œuvre de Socrate [2]. Est-ce donc que saint Justin ne met entre la philosophie et la religion révélée qu'une différence de degré dans la manifestation de la même vérité, et pense-t-il réellement que les philosophes ont été, au sens propre, bien que dans une mesure restreinte, inspirés de Dieu? Nous ne le croyons pas. Bien qu'il ne s'exprime nulle part en effet d'une façon absolument claire, et qu'il paraisse çà et là parler du σπερματικὸς λόγος comme du Verbe personnel et incréé [3], il est plus probable qu'il ne désigne en définitive par ce mot que la raison humaine, dérivation de la sagesse éternelle, mais elle-même créée et finie. Car il remarque, nous l'avons dit, que cette semence du Verbe a été déposée dans toute l'espèce humaine [4], et « autre chose, observe-t-il, est la semence et l'image d'un être communiquée suivant les forces [de celui qui la reçoit], autre chose cet être lui-même

1. *II Apol.*, XIII, VIII, X; *I Apol.*, XLVI, 3, 4.
2. *I Apol.*, V, 3, 4
3. *I Apol.*, XLVI, 3, 4 *II Apol.*, XIII.
4. *II Apol.*, VIII, 1-3.

dont, par sa grâce, on reçoit la communication et la ressemblance[1] ».

Or, cette image du Verbe a permis sans doute aux philosophes de découvrir des vérités importantes, mais non pas avec la sûreté et la plénitude qu'il eût fallu. Les philosophes se sont trompés quelquefois, souvent même, soit parce qu'ils ne possédaient qu'imparfaitement le Logos, soit parce que le démon, ennemi des hommes, les a induits en erreur. Mais avec le Verbe incarné la pleine lumière est venue : il n'y a donc pas lieu de s'attarder à une philosophie incomplète, à une demi-vérité qui n'a d'ailleurs jamais été capable d'éclairer le peuple et de le moraliser : c'est le christianisme qu'il faut embrasser[2].

Ainsi, tout en reconnaissant une valeur à la raison en tant que participation plus ou moins immédiate de la raison divine, saint Justin en revenait, en dernière analyse, à la thèse de la nécessité morale de la révélation. Cette thèse se trouvait confirmée par le tableau lamentable que présentait l'histoire du paganisme.

Cette histoire en effet était celle de toutes les absurdités et de toutes les turpitudes : la mythologie, si on prenait à la lettre ce qu'elle racontait des dieux, était une école d'immoralité. Les apologistes, on le comprend, n'ont pas manqué de relever ce point de vue et de le faire valoir contre leurs adversaires[3] ; mais ils ont poussé plus loin, et ont cherché d'où étaient venus dans le monde le polythéisme et l'idolâtrie. Ils en trouvent la cause morale dans les artifices du démon. C'est le démon qui, pour pervertir l'homme, le détacher de Dieu et se l'asservir, s'est efforcé de se faire passer

1. *II Apol.*, XIII, 6. Cf. PUECH, *Les apologistes grecs*, p. 71 et suiv.
2. *I Apol.*, XIV, 1 ; LIV ; LXIV ; *II Apol.*, X, XIII.
3. ARISTIDE, 8-13 ; S. JUSTIN, *II Apol.*, XIV, 2 ; TATIEN, 21, 25 ; ATHÉN., *Suppl.*, 20-21 ; THÉOPHILE, I, 9 ; III, 3, 8 ; MINUCIUS, 22 ; TERTULLIEN, 21.

lui-même pour dieu. Il s'est blotti dans les statues et glissé sous les images; il s'est emparé des devins, a fait palpiter les entrailles des victimes, a dirigé le vol des oiseaux, rendu des oracles menteurs, et s'est attiré ainsi les adorations sous le couvert des idoles dont il inspirait le culte : « Aemulantur [daemones] divinitatem, écrit Tertullien, dum furantur divinationem [1]. » — Quant à l'origine historique du paganisme, bien que les apologistes connaissent la théorie qui voit dans les dieux des personnifications des forces de la nature [2], ils s'arrêtent plutôt à celle qui les regarde comme des hommes fameux de l'antiquité, que l'on a honorés comme des dieux tantôt pour leurs mérites ou leurs services, tantôt et plus souvent pour leurs vices [3].

Mais les apologistes ne visaient pas seulement dans leurs écrits les païens, ils visaient aussi les Juifs. A ceux-ci revenait une large part de responsabilité dans la persécution contre les chrétiens, car ils avaient contribué à répandre les calomnies que l'on répétait sur eux, et ils continuaient à les poursuivre de leurs accusations et de leur haine [4]. D'ailleurs, en s'adressant aux Juifs, les apologistes complétaient leur démonstration de la vérité chrétienne. Contre les païens, ils établissaient l'absurdité du polythéisme et le caractère élevé et essentiellement bienfaisant du christianisme. En prenant simplement les Livres saints comme livres de la plus haute antiquité, ils allaient même plus loin et, au nom des prophéties, revendiquaient pour la religion nouvelle

1. Tertullien, 22; Tatien, 12, 16-18; S. Justin, *I Apol.*, liv, lxiv; Minucius, 27.

2. Aristide, 3-6, 13; Athénagore, *Supplic.*, 22; Tertullien, *Ad nationes*, ii, 1; Hermias, 6.

3. Athénagore, *Suppl.*, 28-30; Théophile, i, 10; ii, 2; iii, 3, 8; Minucius, 21, 23; Tertullien, 10, 11.

4. S. Justin, *Dial.*, xvi, 4; xvii, 1, 3; cviii, 2, 3; *I Apol.*, xxxi, 5, 6; xxxvi, 3.

le droit à la croyance. L'accord de ces prophéties avec les événements prouvait leur divinité, et par contrecoup celle du christianisme. C'est le raisonnement qu'avait développé saint Justin dans sa première Apologie (XXX-LIII). Mais, dans la polémique contre les Juifs, cet argument acquérait une nouvelle force, parce que, les deux partis admettant que les prophètes avaient écrit κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θείου πνεύματος[1], l'autorité de ces prophètes suffisait à trancher le débat. Or elle se trouvait en tout favorable au christianisme. Voilà ce qu'expose longuement le *Dialogue avec Tryphon* (LXIII, suiv.) où l'auteur met en relief les circonstances des prophéties réalisées. — Toute cette argumentation de saint Justin est forte dans son ensemble, mais combien lâche souvent et insuffisante dans le détail au regard de nos exigences actuelles, il est à peine besoin de le remarquer.

Ainsi, les écrits des Juifs contiennent la vérité chrétienne : ils sont nôtres plus qu'ils ne sont à eux. Avec la nouvelle économie l'ancienne Loi qui l'avait préparée a pris fin : elle est abrogée : Israël n'est plus le peuple de Dieu : l'Israël spirituel, ce sont les chrétiens[2].

1. ATHÉNAGORE, *Supplic.*, 9; S. JUSTIN, *I Apol.*, XXXI, 1; XXXVI, 1, 2.
2. S. JUSTIN, *Dial.*, XI, XXIX, XLIII *Ep. à Diogn.*, IV.

CHAPITRE VI

LA LUTTE DOCTRINALE CONTRE L'HÉRÉSIE ET LES COMMENCEMENTS DE LA THÉOLOGIE SPÉCULATIVE. L'ENSEIGEMENT CHRÉTIEN DANS LA SECONDE MOITIÉ DU IIe SIÈCLE.

§ 1. — Introduction patrologique.

Les apologistes, avons-nous remarqué ci-dessus, ne sont pas seulement des philosophes qui voient dans le christianisme l'expression la plus haute de l'idée religieuse : ce sont des croyants, professant une foi positive, ayant un symbole ; et ce symbole quelques-uns d'entre eux l'ont défendu contre l'hérésie naissante, en même temps qu'ils revendiquaient contre le paganisme les droits de la liberté chrétienne. Dans ce chapitre nous voudrions exposer les articles de ce symbole, mais en faisant rentrer cet exposé dans une étude générale de l'enseignement chrétien dans la seconde moitié du IIe siècle, et par conséquent aussi des auteurs qui, en dehors des apologistes, ont fleuri à cette époque.

De ces auteurs le plus considérable est saint Irénée[1].

1. L'édition citée est celle de D. Massuet dans *P. G.*, VII. — Travaux : Fr. Boehringer, *Irenaeus der Bischop von Lugdunum*, 2e édit., Stuttgart, 1873. A. Dufourcq, *Saint Irénée*, Paris, 1904. F. R. Montgomery Hitchcock,

C'est un asiate : il appartient, par son origine, à ce groupe d'écrivains de l'Asie Mineure dont les vues théologiques offrent entre elles assez de ressemblance pour qu'on ait pu parler d'une *école asiatique*, qui a compté des noms célèbres, mais dont les écrits se sont malheureusement presque entièrement perdus : Méliton, évêque de Sardes, Apollinaire d'Hiérapolis, Rhodon, Miltiade, Apollonius, l'adversaire du montanisme, d'autres encore. De Méliton on possède quelques fragments qui ne doivent pas être négligés [1]. Mais seul, saint Irénée a laissé plusieurs ouvrages entiers. Son grand traité *Contre les hérésies* — plus complètement Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως — composé entre les années 176-199, lui a valu le premier rang entre les *Pères antignostiques*. L'ouvrage est dirigé spécialement contre le valentinianisme de Ptolémée. Toutefois, il formule des principes généraux qui portent plus loin que cette polémique particulière, et qui l'ont fait regarder de tout temps comme la réfutation anticipée de toutes les hérésies. A côté de l'*Adversus haereses*, et postérieur au troisième livre de cette réfutation, nous pouvons citer maintenant la

Irenaeus of Lugd., a study of his teaching, Cambridge, 1914. FR. X. FUNK, *Der Primat der römischen Kirche, nach Ignatius und Irenaeus*, dans les *Kirchengeschichtl. Abhandl. und Untersuch.*, t. I, 1897. A. HARNACK, *Das Zeugnis des Irenaeus über das Ansehen der römischen Kirche*, dans les *Sitzungsber. der k. preuss. Akad. der Wissen. zu Berlin*, 1893. J. CHAPMAN, *Le témoignage de saint Irénée en faveur de la primauté romaine*, dans la *Revue bénédictine*, t. XII, 1895. A. CAMERLYNCK, *S. Irénée et le canon du Nouveau Testament*, Louvain, 1896. J. KUNZE, *Die Gotteslehre des Irenaeus*, Leipzig, 1891. L. DUNCKER, *Des hl. Irenaeus Christologie*, Gottingen, 1843. J. KOERBER, *S. Irenaeus de gratia sanctificante*, Wirceburgi, 1865. G. MOLWITZ, *De ἀνακεφαλαιώσεως in Irenaei theologia potestate*, Dresdae, 1874. L. HOPFENMÜLLER, *S. Irenaeus de Eucharistia*, Bambergae. 1867. M. KIRCHNER, *Die Eschatologie des Irenaeus* dans les *Studien und Kritiken*, tom. XXXVI, 1863. E. KLEBBA, *Die anthropologie des hl. Irenaeus*, Munster in W., 1894. P. BATIFFOL, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909.

1. Édit. OTTO, *Corpus apologetarum*, IX. Voir C. THOMAS, *Melito von Sardes*, Osnabrück, 1893.

Démonstration de la prédication apostolique, retrouvée en arménien[1], et qui ne fait d'ailleurs que reproduire les vues dogmatiques exposées déjà par l'auteur. Ces vues n'étaient pas nouvelles. Les idées maîtresses d'Irénée sur la tradition surtout avaient été émises avant lui, et, presque en même temps qu'Irénée, Hégésippe les faisait valoir dans ses *Mémoires*. Mais nul ne leur avait donné autant de précision et de relief que l'évêque de Lyon.

Donc, tous les apologistes du deuxième siècle, et spécialement Justin, Tatien, Athénagore, Théophile[2], puis les Pères antignostiques et spécialement saint Irénée et Méliton, tels sont les auteurs dont nous allons ici étudier la doctrine.

§ 2. — Les sources de la foi. L'Église romaine.

Les apologistes regardent comme également inspirés les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, et accordent à ceux-ci, sans les mettre peut-être sur le même pied, une autorité identique à celle des premiers. C'est le Verbe divin, dit saint Justin, qui a mû les prophètes[3]; mais la parole de Paul, remarque Théophile, est aussi la parole de Dieu (θεῖος λόγος, III, 14, cf. 13), et un même Esprit de Dieu a parlé par tous les πνευματοφόροι (III, 12). Ils ont été comme la bouche par où il s'est exprimé, la lyre dont il a fait vibrer le cordes[4].

1. Édit. TER-MÉKERTTSCHIAN et ERWAND TER-MINASSIANTZ, *Des heil. Irenaeus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung,* Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, Leipz., 1907. *Patr. orient.,* XII.
2. L'étude de Tertullien est renvoyée plus loin.
3. *I Apol.*, XXXVI, 1.
4. S. JUSTIN, *I Apol.*, XXXVI, 1; ATHÉN., *Suppl.*, 9; *Cohortatio ad Gentiles*, 8.

Saint Irénée ne s'exprime pas autrement. Précisément à l'époque ou il composait son grand ouvrage, le canon du Nouveau Testament venait de se fixer d'une façon ferme et dans un sens exclusif, soit à Rome, soit dans l'Asie Mineure ou même à Alexandrie [1]. Ce n'est pas qu'il n'y eût çà et là, et sur tel ou tel livre, des hésitations, — saint Irénée lui-même parle comme d'Écritures inspirées du *Pasteur* d'Hermas et peut-être de l'*Épître* de saint Clément (IV, 20, 2; III, 3, 3) [2] —, mais le principe était posé et les limites étaient dans l'ensemble nettement tracées. On voit par ses écrits que l'évêque de Lyon possédait les livres du Nouveau Testament rangés en une collection qui s'opposait à celle des livres de l'Ancien Testament; et cette collection elle-même comprenait, d'une part, les évangiles, ou plutôt l'évangile tétramorphe — le le nombre quatre étant absolument sacré —, et de l'autre les ἀποστολικά, qui désignent les écrits des apôtres et le reste du Nouveau Testament. Saint Irénée cite ou connaît tous les livres du canon actuel, sauf l'*Épître à Philémon* qu'il ne cite pas, et la deuxième *Épître de saint Pierre* qu'il a peut-être ignorée. L'*Épître aux Hébreux* est la seule dont il ait rejeté l'autorité, bien qu'il l'ait connue et même citée [3].

Or les Écritures, déclare Irénée, sont parfaites

1. Ce serait ici le lieu d'étudier le canon de Muratori, qui apparaît à peu près à ce moment. On en trouvera le texte et le commentaire dans E. JACQUIER, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, II, Paris, 1913, p. 189 et suiv.

2. Ses expressions ne prouvent cependant pas qu'il les regardât comme canoniques (HARNACK, *Lehrb. der DG.*, I, 374, note 1). — Quand l'ouvrage de S. Irénée n'est pas expressément désigné, il s'agit toujours ici de l'*Adversus haereses*.

3. PHOTIUS, *Bibl.*, cod. 232; cf. *Adv. haer.*, II, 30, 9; EUSÈBE, *H. E.*, V, 26. Voir sur tout ceci A. LOISY, *Histoire du canon du Nouveau Testament*, Paris, 1891, pp. 103 suiv. TH. ZAHN, *Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Leipzig, 1901, 2e édit., 1904. E. JACQUIER, *op. cit.*, p. 178 et suiv.

« puisqu'elles ont été dictées par le Verbe de Dieu et son Esprit » (II, 28, 2); les quatre Évangiles en particulier décident de la foi et sont la norme de la vérité (III, 1). Et néanmoins ce n'est pas à l'Écriture, en dernière analyse, qu'il en faut appeler contre les gnostiques, — d'abord parce qu'ils ont répandu eux-mêmes une masse d'œuvres apocryphes qu'ils prétendent inspirées (I, 20, 1); — ensuite, parce que lisant les Écritures authentiques sans amour de la vérité, ils n'en sont pas convaincus (III, 11, 7); — enfin, parce qu'ils les interprètent à leur fantaisie (II, 10, 2, 3; III, 12, 7; 21, 3) et soulèvent contre elles d'incessantes difficultés (III, 2, 1). Contre ces incorrigibles ergoteurs il faut s'appuyer sur une règle de foi plus simple. Cette règle de foi est le symbole, le κανὼν τῆς ἀληθείας ἀκλινής que chacun a reçu au baptême (I, 9, 4), que l'on peut bien plus ou moins parfaitement comprendre et expliquer, mais que l'on ne saurait changer (I, 10, 3).

Où se trouve ce symbole? — Dans l'Eglise. Dans l'Église on en trouve la formule, et l'on trouve aussi la vraie foi dont il est le résumé et la prédication fidèle qui l'explique; dans l'Église qui a reçu ces choses, par une succession ininterrompue de ses pasteurs, des apôtres eux-mêmes; dans l'ensemble des Églises-mères qui peuvent montrer le catalogue de leurs évêques remontant jusqu'aux origines chrétiennes; dans l'enseignement des pasteurs actuels à qui sont parvenues, par tradition, les vérités qu'ils nous prêchent et qui, par le *charisma veritatis certum* dont ils jouissent, conservent intégralement le dépôt de ces vérités divines. C'est à eux que doit s'adresser quiconque veut s'en informer d'une façon certaine; à eux qu'il faut demander l'explication diligente et exacte des Écritures (III, 3, 1, 4; IV, 26, 2,

5; IV, 33, 8; cf. IV, 32, 1; IV, 26, 5). Toute la vérité religieuse a été par les apôtres confiée à l'Église. L'Église a reçu, pour la garder et la répandre sans erreur, les arrhes de l'incorruptibilité, le Saint-Esprit : c'est donc d'elle, de la prédication de ses évêques qu'il la faut recevoir, et il est inutile de la chercher ailleurs : « Tantae igitur ostensiones cum sint, non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem quam facile est ab Ecclesia sumere, cum apostoli quasi in depositorium dives plenissime in eam contulerint omnia quae sunt veritatis, uti omnis quicumque velit sumat ex ea potum vitae » (III, 4, 1). « Hoc enim Ecclesiae creditum est Dei munus, quemadmodum ad inspirationem plasmationi, ad hoc ut omnia membra percipientia vivificentur, et in eo disposita est communicatio Christi, id est Spiritus sanctus, arrha incorruptelae et confirmatio fidei nostrae, et scala ascensionis in Deum... Ubi enim Ecclesia ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei illic Ecclesia et omnis gratia : Spiritus autem veritas » (III, 24, 1; cf. V, 20, 1).

Le critère dernier de la vérité se trouve donc dans l'enseignement de l'Église; et dès lors, pour décider entre hérétiques et orthodoxes, il faut voir quel est l'enseignement des Églises particulières qui composent l'Eglise universelle, et plus spécialement de celles qui remontent, par la succession de leurs pasteurs, jusqu'aux apôtres (III, 3, 1)[1]. Mais, comme il serait trop long de les parcourir toutes, il suffira d'examiner quel est l'enseignement de l'Église de Rome. Avec elle en

1. Cette idée de l'accord doctrinal des églises particulières et de la succession ininterrompue des pasteurs comme preuves de la vérité se trouve déjà dans Hégésippe. Au cours de son voyage à Rome, il s'est plu à constater que tous les évêques qu'il a vus professent la même doctrine, et, à Rome, il a établi la succession épiscopale jusqu'à Anicet (Eusèbe, *H. E.*, IV, 22, 1-3).

effet, à cause de sa primauté prépondérante, il est nécessaire que toutes les autres s'accordent. En elle et par elle les fidèles partout dispersés ont conservé la tradition venue des apôtres : « Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine omnium ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae Ecclesiae, eam quam habet ab apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos qui, quoquo modo, vel per sibi placentia, vel vanam gloriam, vel per coecitatem et malam sententiam, praeterquam oportet colligunt. Ad hanc enim Ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio » (III, 3, 2)[1].

Telle est, brièvement résumée, la suite du fameux témoignage de saint Irénée sur l'autorité doctrinale de l'Église en général et de l'Église romaine en particulier. Cette autorité est infaillible : elle est l'apanage des évêques, et a pour condition matérielle que ces évêques soient rattachés aux apôtres par une succession ininterrompue : mais elle est, en dernière analyse, le fait de l'Esprit de vérité vivant dans l'Église, et garantissant l'intégrité de sa foi et l'inerrance de ses enseignements.

1. Pour l'explication de cette dernière phrase, voir BATIFFOL, *L'Église naissante*, p. 250. Certains critiques font rapporter *in qua* à l'Eglise romaine, d'autres à *omnem Ecclesiam* : le résultat final est le même. — On a proposé récemment de corriger le second *qui sunt undique* par *qui ibi praefuerunt* ou quelque chose d'équivalent (Dom Morin), ou par *qui sunt undecim* (d'Herbigny), ou même on a supposé une faute du traducteur : mais le texte peut très bien s'interpréter tel qu'il est (BARDENHEWER, *Altkirchl. Literat.*, I, p. 425, note 1).

L'Église interprète des Écritures et l'Écriture interprétée par l'Église, la tradition vivante du magistère, voilà donc, pour Irénée, la grande règle de foi [1].

§ 3. — Dieu et la Trinité.

Les apologistes donnent plus à la philosophie : cela entrait dans leur plan; saint Irénée donne plus à la révélation; et ces tendances se trahissent dès qu'ils parlent de Dieu. Les apologistes s'élèvent à sa connaissance par l'argument de causalité [2], par l'argument téléologique [3] : ils le conçoivent comme transcendant et infiniment supérieur à ce que nous en pouvons écrire ou penser : « Ideo sic eum aestimamus dum inaestimabilem dicimus... Aufer additamenta nominum et perspicies eius claritatem [4] ». Pour saint Irénée, Dieu est aussi transcendant, et quelques perfections que nous proclamions en lui, il reste toujours ineffable : « Est autem et super haec et propter haec ineffabilis » (II, 3, 3, 4; cf. 8; I, 12, 2); mais nous ne sommes vraiment en état de le connaître dans sa nature que par la révélation qu'il nous fait de lui-même par son Verbe (IV, 6, 4, 5; 20, 4, 5).

L'erreur capitale de la gnose était la distinction du Dieu suprême d'avec le créateur, la distinction du Dieu de l'Ancien Testament d'avec celui du Nouveau, du Dieu juste d'avec le Dieu bon. Il est certain que saint Justin, dans son ouvrage perdu contre les hérésies, réfutait cette erreur [5]. Quant à saint Irénée, il af-

1. Les apologistes, naturellement, ont moins parlé de la tradition. Voir cependant S. JUSTIN, *I Apol.*, LXI, 9; LXVI, 2.

2. ARISTIDE, 1; TATIEN, 4, 5; THÉOPHILE, I, 3, 7.

3. MINUCIUS, 17-19.

4. MINUCIUS, 18; ARISTIDE, 1; S. JUSTIN, *I Apol.*, LXI, 11.

5. S. JUSTIN, *I Apol.*, XXVI, 5; S. IRÉNÉE, IV, 6, 2.

firme avec force que le Dieu suprême, l'unique Dieu est le créateur, le démiurge (II, 1, 1; III, 9-15, etc.), qu'il est à la fois le Dieu de l'Ancien et du Nouveau Testament, le Dieu à la fois juste et bon (III, 9-15; 25, 1-4; IV, 9-15)[1]. On croit sans doute apercevoir dans la nature des dissonances et des désordres; en réalité, tout y est consonant et harmonieux (II, 25, 2).

Il n'y a qu'un Dieu : nos auteurs le répètent contre les païens[2]. En Dieu cependant ils distinguent trois termes, le Père, le Verbe ou le Fils et l'Esprit-Saint[3]. Nous reviendrons sur ce point. Le Père possède la divinité excellemment et dans sa source, ὁ ὄντως θεός[4]. Il est le principal créateur qui a tiré le monde du néant (ἐξ οὐκ ὄντων)[5]. Si nos auteurs attribuent la création au Verbe, ce n'est pas précisément, comme on l'a dit, parce qu'elle répugne à la transcendance du Père, et parce que celui-ci a besoin d'un intermédiaire pour atteindre le contingent et le fini : c'est parce qu'ils ont lu dans l'évangile de saint Jean (I, 3) que tout a été fait par le Verbe (διὰ λόγου) comme organe du Père[6]. En saint Jean, le Verbe leur est apparu comme le principe immédiat de la création (I, 3) et de la révélation (I, 18). Ils y ont vu une preuve péremptoire contre la

1. Et cf. *Démonstr.*, 4, 8, 99.

2. S. JUSTIN, *Dial.*, XI, 1; TATIEN, 5; ATHÉN., *Suppl.*, 4; THÉOPHILE, III, 9; MINUCIUS, 18, 19. La *Démonstration* de S. Irénée (4) semble contenir une allusion au passage du *Pasteur* d'Hermas (*Mandat.* I) sur l'unité de Dieu.

3. S. JUSTIN, *I Apol.*, VI, XIII, 1-3; ATHÉN., *Suppl.*, 12, 14; THÉOPHILE, I, 7; II, 15, 18; S. IRÉNÉE, I, 10, 1; IV, 20, 1, 3; 7, 4, etc.

4. S. JUSTIN, *I Apol.*, XIII, 3.

5. THÉOPHILE, II, 10; S. JUSTIN, *I Apol.*, LXIV; *Dial.*, XI, 1; TATIEN, 5; ATHÉN., *Suppl.*, 4. S. Justin parle, il est vrai, en un passage de la première Apologie, X, 2 (cf. LIX, LXVII, 7), d'une organisation du monde ἐξ ἀμόρφου ὕλης, qui ne serait pas une création, mais il ne prend pas cette opinion à son compte.

6. Voir, pour saint Justin en particulier, A. PUECH, *Les apologistes grecs*, p. 105. et les références qu'il indique; *I Apol.*, VIII, 2; XIII, 1, 4; II *Apol.*, VI, 1, 2.

gnose de l'harmonie des deux ordres de la création et de la rédemption, puisque le Verbe révélateur et Rédempteur du Nouveau Testament est aussi le Verbe créateur de l'Ancien. Rien ne cadrait mieux avec les besoins de leur polémique.

Sur le Verbe, la doctrine des apologistes, et surtout des principaux d'entre eux, saint Justin, Tatien, Athénagore, Théophile, a soulevé des difficultés. A côté d'affirmations très claires, elle offre des expressions obscures, et dont l'interprétation a divisé les critiques. Nous allons d'abord l'examiner à part.

Ils enseignent d'abord nettement que le Verbe est Dieu. Les chapitres LVI à LXII du *Dialogue avec Tryphon* sont tout entiers consacrés à établir qu'à côté du Dieu suprême, il y a un autre Dieu qui n'est pas un ange mais vraiment Dieu, θεὸς καλεῖται, καὶ θεός ἐστι καὶ ἔσται (LVIII, 9). Tatien nomme le Saint-Esprit le ministre du Dieu souffrant (13). Les chrétiens, écrit Athénagore, croient à Dieu le Père, et au Fils Dieu et au Saint-Esprit (10); et Théophile conclut toute sa démonstration du rôle du Verbe dans la création par ces mots : « Le Verbe est donc Dieu et engendré de Dieu » (II, 22).

De plus, le Verbe est préexistant et antérieur à toute créature : il est Dieu avant la création, πρὸ ποιήσεως κόσμου ὄντα θεόν[1]. Lui-même, par conséquent, n'est pas une créature, κτίσμα ou ποίημα. Si on lui applique souvent le texte des Proverbes, VIII, 22, Κύριος ἔκτισέ με — par exemple saint Justin, *Dialogue*, LXI, 3 —, qui mettait en relief son rôle créateur, c'est à la condition de ne point trop presser le terme ἔκτισε. Le mot le plus fréquemment employé pour marquer son mode d'ori-

1. S. JUSTIN, *Dial.*, LVI, 10; XLVIII, 2; LXI, 1; TATIEN, 5; ATHÉN., *Suppl.*, 10; THÉOPHILE, II, 10, 22.

gine est γεννᾶν[1]. Le Verbe n'est pas fait ni créé : il est engendré. Et étant ainsi engendré, il est Fils de Dieu. Le Verbe, qui sera plus tard Jésus-Christ, est le Fils de Dieu, le seul qui soit fils proprement : Ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου (θεοῦ), ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων, καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος (*II Apol.*, VI, 3; *I Apol.*, XXIII, 2).

Dès lors, et en vertu de cette génération, le Fils est distinct du Père. Cette distinction est mise plus ou moins en relief chez les apologistes : saint Justin y insiste vivement. Le Fils est autre par rapport au Dieu créateur, autre par le nombre, bien que d'accord avec lui : ἕτερός ἐστι τοῦ πάντα ποιήσαντος θεοῦ, ἀριθμῷ λέγω, ἀλλὰ οὐ γνώμῃ (*Dial.*, LVI, 11). Il ne s'en distingue pas seulement par le nom, comme la lumière se distingue du soleil, mais il est numériquement quelque chose d'autre : ἀριθμῷ ἕτερόν τί ἐστι (*Dial.*, CXXVIII, 4). Tatien et Athénagore usent d'expressions équivalentes[2], et l'on connaît la célèbre distinction du λόγος ἐνδιάθετος et du λόγος προφορικός de Théophile d'Antioche, le premier qui l'ait appliquée au Verbe divin (II, 22).

Est-ce donc que par cette génération le Fils se trouve séparé du Père, que celui-ci soit privé de son Verbe, ou que sa substance soit partagée? Nullement.

Le Verbe, écrit Tatien, « provient d'une distribution, non d'une division. Ce qui est divisé est retranché de ce dont il est divisé, mais ce qui est distribué suppose une dispensation volontaire, et ne produit aucun défaut dans ce dont il est tiré. Car, de même qu'une seule torche sert à allumer plusieurs feux et que la lumière de la première torche

1. S. JUSTIN, *Dial.*, LXI, 1, 3; *I Apol.*, XXII, 2; XXIII, 2; *II Apol.*, VI, 3; TATIEN, 5, 7; ATHÉN., *Suppl.*, 10; THÉOPHILE, II, 10, 22. Tatien est cependant moins décisif; mais le jugement de Bardenhewer sur lui (*Altkirchl. Liter.*, I, 269) me paraît beaucoup trop sévère. Je persiste à croire que le *Dieu souffrant* du chapitre 13 est bien le Verbe incarné.

2. TATIEN, 5; ATHÉN., *Suppl.*, 10.

n'est pas diminuée parce que d'autres torches y ont été allumées, ainsi le Logos, en sortant de la puissance du Père, ne priva pas de Logos celui qui l'avait engendré (οὐκ ἄλογον πεποίηκε τὸν γεγεννηκότα). Moi-même, par exemple, je vous parle et vous m'entendez, et moi qui m'adresse à vous, je ne suis pas privé de mon logos, parce qu'il se transmet de moi à vous; mais, en émettant ma parole, je me propose d'organiser la matière confuse qui est en vous » (5)[1].

Voilà exactement ce que répète saint Justin (*Dial.*, LXI, 2; CXXVIII, 4) et ce que supposent Athénagore (*Suppl.*, 10) et Théophile (II, 22). On trouve là l'origine du φῶς ἐκ φωτός de Nicée.

Ainsi, suivant les apologistes, le Verbe est vraiment Dieu, Fils de Dieu, engendré de lui et par conséquent de sa substance, réellement distinct, mais non séparé du Père. C'est tout le fond de la définition de Nicée, et il suffirait, pour l'obtenir, d'appliquer à ces données une terminologie précise. On exagère donc singulièrement tout au moins, quand on présente, comme on l'a fait quelquefois, nos auteurs comme des arianisants[2]. Il ne faut pas méconnaître cependant que quelques-unes de leurs expressions ont pu donner prétexte à ces accusations; et ce sont ces difficultés que nous devons maintenant examiner.

La première porte sur le moment que les apologistes paraissent attribuer à la génération du Fils[3]. Quelques-uns de leurs textes, dit-on, nous représentent le

1. La traduction de ce morceau est celle de M. PUECH, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien.*

2. On sait que, pour Tatien, l'accusation est ancienne. Voir les scolies du ms. 174 reproduites par OTTO, *Corpus apologet.*, VI, p. 20, note 1. — Petau lui-même a certainement dépassé la mesure dans son *De Trinitate*, lib. I, cap. III.

3. Bien qu'il y ait des nuances à établir entre eux, et que le langage d'Athénagore, par exemple, soit bien plus correct que celui de Tatien, on peut, je crois, traiter des quatre apologistes grecs à la fois relativement à la question qui nous occupe. C'est, au fond, la même idée que l'on retrouve chez tous, et qu'on retrouvera plus tard chez Tertullien et saint Hippolyte.

Verbe comme engendré sans doute antérieurement à la création, mais pour la création, et conséquemment à la résolution formée par Dieu de créer. Sa génération est ainsi l'effet d'un acte libre, l'effet de la volonté de Dieu, et, si l'on ne peut dire qu'elle s'est produite dans le temps, on ne saurait dire non plus qu'elle est éternelle. Antérieurement à cet acte générateur, le Verbe existait évidemment, mais comme simple attribut, comme raison immanente (λογικὴ δύναμις) de Dieu — lequel n'a jamais été ἄλογος —, non comme personne distincte. C'est la génération qui le tire de cet état d'impersonnalité pour en faire *un autre* relativement au Père.

Cette doctrine a reçu le nom de doctrine de la génération temporelle; et sur elle s'en greffe une seconde qui donne lieu à une nouvelle difficulté. C'est celle de la subordination du Fils par rapport au Père. Le Fils est le ministre du Père : « Il n'a jamais fait que ce que le Créateur du monde, au-dessus de qui il n'est point d'autre Dieu, a voulu qu'il fît et qu'il dît ». « Il est sous les ordres du Père, et préside à l'exécution de ses desseins ». Il est Dieu et Seigneur « sous le Créateur de tout [1] ». Bien plus, il possède, pour entrer en contact avec le fini et le contingent, une aptitude que ne possède pas le Père. Celui-ci, Dieu incommensurable et transcendant, ne saurait ni apparaître sur la terre ni être présent en un lieu déterminé : et aussi ne saurait-on lui rapporter les théophanies de l'Ancien Testament. Mais le Verbe, lui, peut se manifester, être vu, contenu dans un lieu; et c'est de lui en effet qu'il est question dans les récits bibliques sur les apparitions divines [2].

1. S. JUSTIN, *Dial.*, LVI, 4, 11; LX, 2, 5; LXI, 1; CXXVI, 5; CXXVII, 4; *I Apol.*, XIII, 3, 4.
2. S. JUSTIN, *Dial.*, LX, 2; CXXVII; THÉOPHILE, II, 22.

En faveur de la doctrine de la génération temporelle, on a cité surtout saint Justin, *II Apol.*, VI, 3; *Dial.*, LXI, 1; LXII, 4; Tatien, 5; Athénagore, *Suppl.*, 10; Théophile, II, 10, 22. Celui de tous qui l'a le mieux exprimée et qui a le plus clairement traduit la pensée commune est Théophile d'Antioche [1]. Comparant le Verbe à la fois à la parole humaine et à l'enfant engendré, il le représente enfermé de toute éternité dans le sein du Père (διὰ παντὸς ἐνδιάθετον — ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ), et là son conseiller (σύμβουλον), parce qu'il est son intelligence et sa sagesse (νοῦν καὶ φρόνησιν). Puis, lorsque Dieu veut créer, ce Verbe est proféré comme une parole qui, d'intérieure, devient extérieure (ἐξερευξάμενος [θεός]); il sort du sein de Dieu comme l'enfant du sein de sa mère (τοῦτον τὸν λόγον [θεὸς] ἐγέννησεν προφορικόν), pour être l'exécuteur des desseins du Père. — Or, ces textes prouvent bien en effet que, d'après les apologistes, une modalité nouvelle s'est manifestée dans l'état du Logos au moment de la création et pour la création; mais il est clair aussi que ce changement d'état ne fait pas passer le Verbe du non-être à l'être, de l'existence impersonnelle à l'existence personnelle. Avant d'être ainsi proféré, d'être enfanté au dehors, ou, comme préfèrent dire Tatien et Athénagore, avant de s'avancer (προπηδᾷ, προελθών) pour créer, le Verbe existait déjà, et à l'état personnel [2]. Il

1. M. Puech remarque très bien, en effet, que Théophile ne propose pas sa distinction λόγος ἐνδιάθετος et λόγος προφορικός comme une nouveauté, ni comme une rectification, ni même comme une précision aux théories antérieures, et qu'il est fort possible, probable même que ces deux termes techniques aient été employés avant lui, à Antioche tout au moins. « L'emploi des deux termes complémentaires, *Verbe intérieur* et *Verbe proféré*, n'ajoute donc rien en réalité à ce que nous apprenaient déjà les premiers apologistes » (*Les apologistes grecs*, p. 222-225).

2. Tatien semble l'affirmer positivement dans un texte que plusieurs critiques ont jugé interpolé, parce qu'il est embarrassé et lourd, mais qui cependant s'explique fort bien : Σὺν αὐτῷ (θεῷ) διὰ λογικῆς δυνάμεως

vivait dans le sein du Père. Seulement de cette vie les apologistes ne se sont pas occupés : ils n'en connaissent rien, sinon que le Verbe y était le conseiller du Père. Les mots λογικὴ δύναμις, νοῦς, φρόνησις, dont usent Tatien et Théophile pour désigner le Verbe avant sa prolation ne prouvent pas, malgré leur forme abstraite, qu'ils le conçussent comme alors impersonnel, car ces mêmes mots ou d'autres analogues, λογικὴ δύναμις, δόξα, δύναμις ὑψίστου, σοφία servent aussi, chez nos auteurs, à le désigner après sa prolation et dans son état sûrement personnel[1]. On n'en peut donc rien conclure contre la personnalité du Verbe non proféré.

Reste cependant l'objection qui vient de l'emploi du mot *génération*. Si la prolation du Verbe pour la création ne touche pas, pour ainsi dire, à son être intime et ne constitue qu'une relation extérieure nouvelle, pourquoi saint Justin et Théophile la représentent-ils comme une génération, ou plutôt comme la génération du Verbe? On en peut donner plusieurs raisons. D'abord, parce que ces auteurs trouvent une ressemblance entre l'acte par lequel le Verbe est extériorisé en quelque sorte et manifesté au dehors, et celui par lequel l'enfant est proprement mis au monde. Ensuite, parce que la mission créatrice du Fils est pour eux comme un prolongement et une suite de sa génération, comme un aspect particulier de cet acte. Et enfin, parce que les apologistes voient surtout, sinon exclusivement, dans le Verbe l'organe de la création et de la révélation, et ne l'envisagent par

αὐτὸς καὶ ὁ λόγος, ὃς ἦν ἐν αὐτῷ, ὑπέστησε (5). Et voir aussi ATHÉNAGORE, 10, p. 46.

1. S. JUSTIN, *Dial.*, LXI, 1, 3; LXII, 4; THÉOPHILE, II, 10, p. 80; 22, p. 118 Comparez ici le symbole de S. Grégoire le Thaumaturge, HAHN, *Bibliothek*, § 185.

conséquent, lui et tout ce qui le concerne, que dans ses rapports avec le monde créé. C'est pour cela qu'ils rapportent à la création même sa génération éternelle, comme si le Verbe n'avait été engendré que pour être créateur. Le Père éternel, remarque saint Justin[1], en prononçant au baptême de Jésus : *Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourdhui*, a témoigné que, pour les hommes, la naissance du Fils date du moment où ils en ont été instruits. Les apologistes ont parlé de même. Dans leur langage, la génération du Fils ne date pour le monde que du moment où elle lui devient connaissable.

On comprend dès lors que saint Justin et Tatien fassent de la volonté et de la puissance du Père le principe de la génération du Fils[2]; car il est vrai que cette génération, en tant qu'elle comprend la mission de créer, est une œuvre de la volonté et de la puissance du Père. Mais, par là même aussi, se trouve éclaircie la difficulté relative à la subordination du Fils. Cette subordination ne vient pas d'une infériorité de nature, car les apologistes supposent manifestement que la nature du Fils est identique à celle du Père[3]. C'est une subordination qui tient à l'origine du Verbe, le Fils étant ὑπὸ τὸν πατέρα parce qu'il est ἀπὸ τοῦ πατρός : qui tient surtout à son rôle ministériel dans l'œuvre de la création et de la révélation. Le Père

1. *Dial.*, LXXXVIII, 8. Cf. S. IRÉNÉE, *Démonstration*, 43.
2. S. JUSTIN, *Dial.*, LXI, 1 ; CXXVII, 4 ; CXXVIII, 4 ; TATIEN, 5.
3. S. JUSTIN, *Dial.*, CXXVIII, 4 ; ATHÉN., *Suppl.*, 10. Évidemment les apologistes ne connaissent pas le mot *consubstantiel*, mais leur doctrine sur ce point résulte 1° de ce qu'ils font dériver le Fils par génération 2° de ce qu'ils remarquent que cette génération ne se fait pas par division de la substance du Père (οὐ κατὰ ἀποτομὴν, ὡς ἀπομεριζομενης τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας). Les passages cités plus haut de saint Justin, ἕτερος... ἀριθμῷ λέγω, ἀλλὰ οὐ γνώμῃ — ἀριθμῷ ἕτερόν τι, ne vont pas contre cette conclusion, parce que, dans ces passages, il veut surtout prouver que le Verbe se distingue personnellement du Père.

crée et se révèle par le Fils ; et celui-ci apparaît donc comme l'instrument du Père dans ces deux actes, donc comme l'exécuteur de ses volontés et dans un rôle subordonné. Seulement — et ceci répond aux derniers textes allégués de saint Justin et de Théophile —, si le Verbe seul entre ainsi en contact immédiat avec le fini, et se montre en un lieu déterminé ; si on lui attribue à lui seul les théophanies, ce n'est pas qu'on lui suppose une nature différente de celle du Père : c'est simplement parce que l'économie divine a voulu en fait que les choses soient ainsi. « Tout a été fait par le Verbe (διὰ λόγου)... Personne n'a vu le Père : le Fils unique qui est dans le sein du Père l'a révélé » (*Ioan.*, I, 3, 18). Voilà ce qu'atteste l'Évangile. Les apologistes partent de là et en concluent que, dans l'économie divine actuelle, le Père est invisible, qu'il n'apparaît pas et ne se montre pas dans un lieu déterminé ; que le Verbe seul apparaît, parle et agit « en la personne du Père ». Ils ne fondent donc pas cette différence entre le Père et le Verbe sur une impossibilité métaphysique, pour le Père, d'apparaître à cause de sa transcendance, et sur une possibilité, pour le Fils, d'apparaître à cause de sa non-transcendance : ils tirent simplement la conséquence des faits qu'ils ont appris par l'Écriture, et qui correspondent évidemment à un plan spécial de Dieu[1].

Telle est, sur le Verbe, la doctrine des apologistes : celle de saint Irénée, plus sobre, a prêté à moins de difficultés. Il s'est d'ailleurs peu occupé du Verbe en dehors de l'incarnation. Homme de tradition, ayant à lutter contre des adversaires qui multipliaient les systèmes sur les générations et les opérations divines *ad intra*, il s'enferme dans la doctrine pure et s'inter-

1. C'est à peu près la conclusion de M. Puech, *op. cit.*, p. 101, 105.

dit toute spéculation. Au nom de *Verbe* il préfère généralement celui de *Fils*.

Le Fils est Dieu, vraiment Dieu (III, 6, 1, 2). Comme plus tard saint Athanase, saint Irénée voit dans cette divinité une condition de la Rédemption telle qu'il la conçoit. Ce Fils identique au Verbe (II, 28, 6; III, 18, 2; cf. III, 16, 6) est engendré par le Père (II, 28, 6), et cette génération est éternelle : « Semper autem coexistens Filius Patri » (II, 30, 9). « Non enim infectus es, o homo, neque semper coexistens Deo sicut proprium ejus Verbum » (II, 25, 3; cf. III, 18, 1) [1]. Ainsi Irénée repousse la doctrine de la génération temporelle : il ne veut ni de la *projection au dehors* (προβολή) des gnostiques ni des théories analogues. A la question : comment le Fils est-il né? il répond simplement que le Père et le Fils seuls le savent, et que les gens qui prétendent donner sur cela des explications, et qui assimilent la prolation du Verbe à celle de la parole humaine n'ont pas le sens commun : « Non sunt compotes sui. — Quasi ipsi obstetricaverint! » (II, 28, 6; cf. II, 13, 8).

Saint Irénée attribue, sans doute, comme les apologistes, la création au Fils : le Fils est la « main de Dieu » par laquelle celui-ci crée (IV, 20, 1; V, 6, 1). Néanmoins il insiste plutôt sur son rôle de révélateur. Le Fils est dans le Père et le Père est en lui (III, 6, 2; IV, 4, 2) : « Invisibile etenim Filii Pater, visibile autem Patris Filius » (V, 6, 6). « Agnitio enim Patris est Filii manifestatio » (IV, 6, 3). C'est par le Fils que le Père est connu. Par lui il se manifeste d'abord aux anges et aux vertus célestes dès le commencement et avant la création du monde, puis aux hommes (II, 30, 9; IV, 6, 5, 7; IV, 7, 3; IV, 20, 7).

1. Cf. *Démonstration*, 10, 30, 43, 47.

Est-ce à dire que l'existence du Fils en tant que Fils est conditionnée, chez saint Irénée, par la volonté du Père de se révéler[1] ? Notre auteur n'a certainement jamais pensé à cette question. Pour lui le Fils est « le visible » du Père, de même que le Père est « l'invisible » du Fils ; et sans doute le Père a toujours été essentiellement visible et connaissable : par conséquent le Fils a toujours et essentiellement existé : il est éternel comme le Père. — D'autre part, on trouve sans doute dans l'*Adversus haereses* quelques expressions subordinatiennes : le Fils a reçu la souveraineté de son Père (III, 6, 1 ; V, 18, 3) ; il est porté par le Père avec la création, « car il n'existe qu'un seul Dieu Père au-dessus de tous » (V, 18, 2) ; mais saint Irénée ne fait guère que répéter ici les expressions des Évangiles et de saint Paul, et l'on ne saurait éviter un certain subordinatianisme verbal dès que l'on admet le Père comme source de la Trinité.

Dans la représentation philosophique que les apologistes se sont faite des rapports du Père et du Fils, et du rôle du Verbe dans le monde, observe M. Harnack[2], il n'y a point de place pour la personne du Saint-Esprit. Sans doute ; mais les apologistes, ne l'oublions pas, n'empruntent pas leur dogme à la philosophie. Ils connaissent donc l'Esprit-Saint, l'Esprit prophétique, l'image et la similitude de Dieu (θεοῦ εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις), comme une portion de Dieu (θεοῦ μοῖραν), le diacre du Dieu souffrant (διάκονος τοῦ πεπονθότος θεοῦ)[3]. On a accusé Athénagore de n'avoir pas assez distingué le Saint-Esprit du Père ; et il est vrai qu'il en fait un écoulement (ἀπόρροια) de Dieu, et qu'il établit entre eux le même rapport qu'entre la lumière et le feu, entre

1. HARNACK, *Lehrb. der DG.*, I, 584, 585.
2. *Lehrb. der DG.*, I, 531.
3. S. JUSTIN, *I Apol.*, VI, 2 ; XIII, 3 ; TATIEN, 7, 12, 13.

le rayon et le soleil[1], rapport que saint Justin précisément jugeait insuffisant pour marquer la distinction réelle des personnes (*Dial.,* cxxviii, 3, 4). Mais ces difficultés, dont il est impossible d'ailleurs de mesurer exactement la portée, ne sauraient prévaloir contre les textes formels où Athénagore, à côté du Père et du Fils, nomme l'Esprit-Saint comme troisième terme au même titre que les deux autres, et, bien plus, remarque que si ces trois termes sont unis dans la puissance, ils se distinguent par le rang : τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν, καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν[2]. — Un reproche analogue — celui de confondre l'Esprit-Saint avec le Verbe — a de même été adressé par Petau[3] à Théophile d'Antioche. Il se fonde sur ce que Théophile donne à l'un et à l'autre le nom de Sagesse (σοφία), et leur attribue indifféremment l'inspiration des prophètes[4]. Mais l'objection n'est pas plus décisive ; car Théophile, en d'autres passages (i, 7, 11, 18), énumère les trois termes θεός, λόγος, σοφία et, au livre ii, 15, dit expressément — il est le premier à employer le mot — qu'ils constituent une trinité (τριάς).

Pas plus que les apologistes, saint Irénée ne donne au Saint-Esprit dans ses ouvrages — et ce conformément à l'Écriture — le nom de Dieu (iv, Préf., 4 ; iv, 1, 1). Mais, du reste, il le représente comme éternel (ἀένναον, v, 12, 2), existant auprès de Dieu « ante omnem constitutionem », et procédant de lui au commencement de ses voies d'après les Proverbes, viii, 22 (iv, 20, 3).

Par rapport au Père, le Saint-Esprit est sa sagesse (iv, 20, 3 et *passim*), sa *figuratio* (iv, 7, 4)[5] : ils sont, le

1. *Suppl.*, 10, 24.
2. *Suppl.*, 10, 12, 24.
3. *De Trinitate*, lib. I, cap. iii, 6.
4. *Ad Autol.*, comparez ii, 10, 15 avec ii, 22, et ii, 10 avec ii, 30, 33.
5. A moins qu'il ne s'agisse ici du Saint-Esprit image du Fils. Voir la note de D. Massuet sur ce passage.

Fils et lui, les « deux mains » par lesquelles Dieu a créé et formé l'homme (IV, Préf., 4; IV, 20, 1; V, 6, 1). Par rapport à l'Église, le Saint-Esprit est la vérité, la grâce, un gage d'immortalité, un principe d'union avec Dieu que le Christ lui a communiqué. Il lui est intimement uni, et donne à ses sacrements leur efficacité et leur vertu (III, 17, 2; III, 24, 1; V, 8, 1; cf. IV, 33, 7)[1].

On trouve donc, pour conclure, dans les écrivains de la seconde moitié du IIe siècle, l'ébauche d'une doctrine trinitaire. Celui qui l'a le mieux résumée, et qui a marqué le mieux l'unité à la fois et la distinction des personnes est Athénagore. Les chrétiens, remarque-t-il, connaissent « un Dieu et son Verbe, quelle est l'union du Fils avec le Père, quelle est la communication du Père avec le Fils, ce qu'est l'Esprit, quelle est l'union et la distinction de ceux qui sont ainsi unis, l'Esprit, le Fils, le Père » (*Supplic.*, 12). « Le Père et le Fils ne font qu'un : Le Fils est dans le Père, le Père dans le Fils dans l'unité et la puissance de l'Esprit... Comment, après cela, ne pas s'étonner d'entendre appeler athées des gens qui affirment un Dieu Père, un Fils Dieu, un Esprit-Saint, et qui montrent leur puissance dans l'unité et leur distinction par le rang » (*Supplic.*, 10)?

§ 4 — Les anges, l'homme, la chute.

Les premières créatures de Dieu sont les anges, créés intelligents et libres[2]. Athénagore (*Suppl.*, 10) en fait les ministres de Dieu pour le gouvernement du monde. Dans un passage bien connu (*I Apol.*, VI, 2),

1. Pour plus de détails, voir H. B. SWETE, *The holy Spirit in the ancient Church*, London, 1912, Part I, v.

2. TATIEN, 7; S. JUSTIN, *Dial.*, LXXXVIII, 5; S. IRÉNÉE, *Démonstr.*, 9. Sur l'angélologie des apologistes, voir FR. ANDRES, *Die Engellehre der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhundert*, Paderborn, 1914.

saint Justin les nomme entre le Fils et le Saint-Esprit. Mais outre que le passage est unique, cet ordre s'explique par la remarque du saint docteur que le nom d'ange a souvent été donné au Fils, et par le but qu'il se propose, qui est simplement d'établir que les chrétiens ne sont pas des athées. Le texte prouve en tout cas que les anges étaient alors l'objet d'un culte (σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν). Plusieurs de ces anges n'étaient pas restés dans la voie droite. Les uns avaient péché avec les filles des hommes; d'autres s'étaient rendus coupables de divers méfaits[1]. Entre tous, le diable ou Satan est le plus pervers, l'ennemi spécial de Dieu, l'auteur de la chute d'Adam[2].

La démonologie tient dans l'œuvre des apologistes une place considérable, et leur sert notamment, comme on l'a remarqué déjà, à expliquer en partie l'origine et les méfaits du paganisme. Tout en offrant des traits communs avec la démonologie des auteurs païens, elle reste, dans ses données essentielles, fondée sur l'Écriture et spécifiquement chrétienne[3].

Dans l'homme les apologistes distinguent deux éléments, l'âme et le corps. On a même accusé saint Justin, sur le chapitre 10 du fragment *De resurrectione,* d'en distinguer trois, car il y écrit que le corps est la maison de l'âme, l'âme celle de l'esprit : οἶκος γὰρ τὸ σῶμα ψυχῆς, πνεύματος δὲ ψυχὴ οἶκος. L'ensemble de ses ouvrages le représente cependant plutôt comme dichotomiste[4]. Le πνεῦμα dont il est ici question n'est pas l'âme raisonnable, le νοῦς, c'est plutôt l'Esprit de Dieu, principe de vie surnaturelle. On a de même observé que les apologistes en général, et en particulier saint Justin relèvent

1. S. Justin, *II Apol.*, v, 2-6; Athén., *Suppl.*, 24.
2. S. Justin, *I Apol.*, xxviii, 1; *Dial.*, ciii, 5, 6; Athén., *Suppl.*, 24.
3. V. Puech, *op. cit.*, p. 148, 165, 190.
4. *De resurrectione,* 7, 8, 9; *I Apol.*, viii, 4; *II Apol.*, x, 1; *Dial.*, cv, 3, 4, 5.

bien haut la liberté humaine[1] et font peu de part à la grâce. Cette attitude s'explique par les nécessités de la polémique et par la philosophie dont ils s'inspirent. Il n'est pas vrai d'ailleurs que la doctrine de la grâce n'occupe aucune place, surtout dans les ouvrages de saint Justin. Il suppose en maint endroit la nécessité du secours divin[2].

Sur l'immortalité de l'âme le langage des apologistes n'est pas uniforme. Tandis que l'*Épître à Diognète* et Athénagore parlent de l'âme comme *naturellement* immortelle[3], saint Justin et Tatien répugnent à cette expression. Identifiant l'immortalité naturelle avec l'éternité ou l'immortalité imparticipée, saint Justin observe que l'être immortel par nature est aussi ἀγέννητος, ce qui ne convient qu'à Dieu ; que l'âme humaine n'est pas la vie en soi, mais participe à la vie, d'où il conclut qu'elle n'est immortelle que par la volonté de Dieu, lequel donne l'immortalité à l'âme juste comme une récompense, et l'impose à l'âme pécheresse comme un châtiment[4]. Tatien (13) est d'un avis analogue. Quant à Théophile, après avoir remarqué que beaucoup regardent *l'âme* comme immortelle parce qu'elle est un souffle de vie, il se retourne vers la question de l'immortalité de *l'homme* d'après la Bible. L'homme, dès le principe, devait être immortel ou mortel suivant qu'il obéirait ou désobéirait à Dieu. Il a désobéi et est devenu mortel. Mais Dieu, par miséricorde, lui offre

1. S. Justin, *I Apol.*, xxviii. 3 ; xliii ; lxi, 7-10 ; *II Apol.*, xiv, 2 ; *Dial.*, lxxxviii, 4, 5 ; cii. 4 ; cxli, 1 ; Tatien, 7 ; Théophile, ii, 27.

2. *I Apol.*, x, 4 ; lxi, 2, 10, 12 ; lxv, 1-3 ; *II Apol.*, x, 2, 3, 7 ; *Dial.*, xlvii, 6 ; xcv ; cxix.

3. *Diogn.*, vii, 8 ; Athén., passim.

4. *Dial.*, v, vi. Dans ce dernier passage, saint Justin réfute l'argument de Platon dans le *Phèdre*. Saint Irénée (ii, 34) reproduit le raisonnement de Justin sur l'âme qui participe seulement à la vie (4) ; mais tout l'ensemble de sa doctrine est mieux présenté. L'âme est sans doute immortelle par la volonté de Dieu, principe de toute perfection, mais elle n'en est pas moins immortelle, bien qu'elle ait commencé d'être.

encore la vie qu'il peut mériter en observant la loi[1].

Si les apologistes insistent tant sur l'existence de la liberté humaine, c'est, nous l'avons dit, par opposition au gnosticisme qui niait cette liberté, et pour expliquer dans le monde la présence du mal. Saint Irénée, amené à traiter contre les mêmes gnostiques ce problème de l'existence du mal, en trouve aussi la solution dans la liberté humaine, mais il invoque en plus la chute originelle[2]. L'homme n'est naturellement et nécessairement ni bon ni mauvais : il est libre, et par là sujet à récompense et à châtiment (IV, 37, 1-3; IV, 3, 3; IV, 41, 2). D'autre part, sa condition même d'être créé empêchait qu'il ne fût parfait dès le principe : c'est par l'obéissance qu'il devait se rapprocher de son créateur et parvenir peu à peu à la perfection et à l'immortalité (IV, 38, 1, 3). Au lieu de cela malheureusement, Adam transgressa la volonté de Dieu, et avec lui nous tous qui étions contenus en lui. L'évêque de Lyon est formel : il établit entre Adam et Jésus-Christ un parallèle rigoureux. En Adam nous avons tous désobéi, et c'est pourquoi nous avons tous été châtiés : naissant de lui, nous méritons la mort : en Jésus-Christ nous avons tous obéi jusqu'à la mort, et renaissant de lui nous héritons la vie : Ἐν μὲν γὰρ τῷ πρώτῳ Ἀδὰμ προσεκόψαμεν, μὴ ποιήσαντες αὐτοῦ (τοῦ θεοῦ) τὴν ἐντολήν· ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ Ἀδὰμ ἀποκατηλλάγημεν, ὑπήκοοι μεχρὶ θανάτου γενόμενοι (V, 16, 3). « Percussus est homo initio in Adam inoboediens (V, 34, 2)... ut quemadmodum per priorem generationem mortem haereditavimus, sic per generationem hanc (Christi) haereditaremus vitam » (V, 1, 3; V, 12, 3; V, 14, 1, 3)[3].

1. *Ad Autol.*, II, 19, 27; cf. 24.
2. Ce dogme n'est pas d'ailleurs inconnu des apologistes. Voir THÉOPHILE, II, 17, 25; S. JUSTIN, *I Apol.*, LXI, 10; *Dial.*, LXXXVIII, 4.
3. Et cf. *Démonstr.*, 17, 31, 37.

§ 5. — Christologie et sotériologie.

L'homme s'étant perdu, Dieu, continue saint Irénée, a travaillé à le sauver mais progressivement, et en le donnant successivement les quatre testaments d'Adam à Noé, de Noé à Moyse, de Moyse à Jésus-Christ, et le nouveau par Notre-Seigneur (III, 11, 8; IV, 9, 3). Bien que les deux premiers ne continssent que les préceptes naturels (*naturalia legis*), quiconque les pratiquait était justifié (IV, 13, 1; cf. IV, 15, 1; IV, 16, 3). Le troisième fut une loi de servitude, mais de servitude envers Dieu, qui conduisait au Christ (IV, 15, 1; IV, 12, 5). L'Évangile est la loi d'amour et de liberté (IV, 12, 2, 5; IV, 13, 2), loi universelle qui impose plus à croire et plus à pratiquer, mais qui apporte aussi plus de grâce et plus de joie (IV, 9, 2; 11, 3; 28, 2).

Nous arrivons ainsi à Jésus-Christ.

La christologie ne rentrait pas dans le cadre de la discussion des apologistes contre les païens. Aussi est-elle chez eux fort pauvre, si l'on excepte saint Justin. Aristide se contente de résumer l'histoire de Jésus-Christ d'après l'Évangile[1]. Tatien n'a que deux mots, le premier, déjà cité, où il est question du Dieu souffrant (13); le second qui désigne Jésus-Christ comme θεὸν ἐν ἀνθρώπου μορφῇ (21). L'Épître à Diognète connaît également le Sauveur comme Dieu (VII, 4, 8, 9), fils propre et unique de Dieu (IX, 2; X, 2), qui étant Verbe toujours est devenu Fils aujourd'hui (XI, 4, 5). Ce Verbe s'est fait homme parmi les hommes (VII, 4), nous a appris à connaître Dieu (VIII, 1) et nous a sauvés, parce qu'en lui seul juste l'iniquité d'un grand nombre a été

1. Texte syriaque, 2; texte grec, 15.

cachée : « O douce substitution (ὦ τῆς γλυκείας ἀνταλλαγῆς)! s'écrie l'auteur, ô impénétrable invention! ô bienfaits inespérés, que l'iniquité d'un grand nombre soit cachée dans un seul juste, et que la justice d'un seul justifie un grand nombre de pécheurs! » (IX, 5).

Dans saint Justin et saint Irénée la christologie et la sotériologie sont exposées avec plus d'ampleur. En voici les traits essentiels[1].

Au début, l'affirmation énergique contre la gnose que Jésus-Christ rédempteur est le même que le Verbe créateur; qu'il est le Fils de Dieu, le Verbe incarné (σαρκοποιηθείς), le Verbe devenu homme[2]. Il était corps et logos et âme (σῶμα καὶ λόγος καὶ ψυχή)[3]. Dieu s'est fait homme, remarque saint Irénée, parce que nous ne pouvions parvenir à l'immortalité et à l'incorruptibilité qu'à la condition que celui qui est l'immortalité et l'incorruptibilité par essence s'unît à notre nature, et par là même à l'humanité tout entière dont nous sommes les membres, et qu'il a récapitulée en lui. C'est la doctrine de l'ἀνακεφαλαίωσις chère à l'évêque de Lyon[4], et que Méliton de Sardes a aussi connue[5]. En conséquence le corps et le sang de Jésus-Christ ont été réels[6]; il a eu, comme nous, une âme humaine[7]; il a

1. V. L. FEDER, *Justins des Martyrers Lehre von Jesus Christus*, Freiburg im Br., 1906.

2. S. JUSTIN, *Contra Marcionem*, ap. IRÉNÉE, IV, 6, 2; *I Apol.*, V, 4; XXIII, 2; XXXII, 10; XLVI, 2, 5; *II Apol.*, VI, 3-5; *Dial.*, XLV, 4; XLVIII, 2, 3, etc.

3. *II Apol.*, X, 1.

4. III, 16, 6; 18, 1, 7; 19, 1; *Démonstr.*, 6, 31.

5. Fragment XIII. Elle se trouve d'ailleurs déjà dans saint Paul.

6. S. JUSTIN, *I Apol.*, XXXII, 10; S. IRÉNÉE, III, 18, 6, 7; 22, 2, 3, etc.

7. S. IRÉNÉE, III, 22, 1, 2; V, 1, 1; 14, 3; MÉLITON, fragm. VI; cf. EUSÈBE, *H. E.*, V, 28, 5. — On a accusé saint Justin (Semisch, Neander), en s'appuyant sur la deuxième Apologie, X, 1 (v. supra), de n'avoir pas admis en Jésus-Christ d'âme raisonnable, et d'en avoir fait remplir les fonctions par le Verbe. Mais, outre que dans ce passage, le saint docteur peut avoir donné au mot ψυχή un sens plus large que celui d'âme animale, l'accusation vient échouer contre le texte du *Dialogue* (CV, 3, 5), où le Sauveur est représenté rendant sur la croix son πνεῦμα, et priant

été notre frère, de notre race, de la race de Jacob et d'Abraham, formé de la même matière que nous[1]. Sa naissance sans doute, au contraire de la nôtre, a été virginale — saint Justin et saint Irénée en donnent une démonstration en forme[2] —, mais il a passé d'ailleurs par tous les âges et tous les états : « per omnem venit aetatem », passible, tenté, souffrant, éprouvant nos douleurs et nos passions honnêtes, sujet à la peur et à la crainte[3].

Toutefois, en devenant homme, le Verbe n'a pas cessé d'être Dieu, et il n'avait pas besoin de l'effusion du Saint-Esprit pour compléter les dons qui étaient en lui[4]. Les noms qu'il a reçus et qu'il reçoit indiquent que Jésus-Christ est à la fois Dieu et homme. Comme homme, il est le juste par excellence; il est aussi le prêtre éternel de Dieu et notre prêtre[5]. Il a fallu, ajoute saint Irénée, que le Sauveur fut réellement et à la fois Dieu et homme pour être médiateur entre le ciel et la terre, pour vaincre le démon et pour le vaincre justement (III, 18, 7). Et c'est pourquoi il a eu une double naissance : il a été homme pour être tenté, Verbe pour être glorifié (III, 19, 2, 3; cf. III, 16, 3) : « Secundum id quod Verbum Dei homo erat... secundum hoc requiescebat Spiritus Dei super eum... secundum autem quod Deus erat, non secundum gloriam judicabat, neque secundum loquelam arguebat » (III, 9, 3). Nous touchons ici à la doctrine des deux natures.

pour que son âme ne tombât pas, comme les nôtres, au pouvoir des puissances infernales. On y peut joindre celui du chapitre LXXII, 4 sur la descente de Jésus-Christ aux enfers.

1. S. JUSTIN, *I Apol.*, XXXII, 13, 14; *Dial.*, XLIII, 1; S. IRÉNÉE, III, 19, 3; 22, 2, 3; *Démonstr.*, 37.

2. S. JUSTIN, *I Apol.*, XXXIII; *Dial.*, XLIII, LXVI; S. IRÉNÉE, III, 22, 1, 4-10; cf. *Démonstr.*, 32.

3. S. JUSTIN, *I Apol.*, XXXI, 7; *Dial.*, LXXXVIII, 2, 8; XCIX; CIII, 6-8; CXXV, 4, 5.

4. S. JUSTIN, *Dial.*, LXXXVII, 2, 3; LXXXVIII, 1, 4, 8.

5. S. JUSTIN, *Dial.*, XVII, 3; XCVI, 1; CII, 5, 7; CX, 5; CXV, 2, 4; CXXVI, 1, 3.

Méliton, si le fragment vi est authentique, — et il n'y a aucune raison décisive d'en douter —, a été le premier à la formuler explicitement : θεὸς γὰρ ὢν ὁμοῦ τε καὶ ἄνθρωπος τέλειος ὁ αὐτὸς (χριστὸς) τὰς δύο αὐτοῦ οὐσίας ἐπιστώσατο ἡμῖν. Mais d'autre part, nos auteurs, et par la façon dont ils parlent, et par l'emploi qu'ils font de la communication des idiomes, montrent assez qu'ils n'admettent en Jésus-Christ qu'une seule personne. « Ipse enim vere salvavit; ipse est Verbum Dei, ipse unigenitus a Patre Christus Iesus Dominus noster ». « Ipsum Verbum Dei incarnatum suspensum est super lignum »[1]. Saint Irénée va même plus loin et, manquant du terme technique pour traduire l'union hypostatique, il la désigne parfois comme une *commistio*, un mélange de Dieu et de l'humanité[2]. Mais il ne faut voir là qu'une impropriété de langage que corrige son enseignement ferme des deux natures. Les expressions *communio Dei et hominis*, ἕνωσις τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ πρὸς τὸ πλάσμα αὐτοῦ, employées ailleurs (iv, 20, 4; 33, 11; cf. iii, 16, 6; 19, 1), sont plus près du mystère, bien qu'elles n'en disent pas tout le contenu.

La sotériologie de saint Justin est moins développée que sa christologie. Il serait exagéré cependant de dire, ainsi qu'on l'a fait, que l'idée de l'expiation et de la *substitutio vicaria* ne se rencontre pas du tout dans ses ouvrages. Non seulement le saint docteur répète que Jésus-Christ a souffert pour nous, pour nous racheter[3], mais il remarque que tous les hommes étant soumis à la malédiction pour leurs péchés, le Père a voulu que son Christ reçût en lui les malédictions de tous. Non que ce Christ ait été maudit de Dieu en

1. S. Irénée, iii, 16, 9; v, 18, 1; cf. iii, 9, 3; 19, 2, 3; Méliton, fragm. VII, XIII, XIV, XVI.
2. iv, 20, 4; *Démonstr.*, 41.
3. *I Apol.*, lxiii, 10, 16; *Dial.*, xli, 1; cxxxiv, 5.

effet, mais c'est nous qui l'étions, et il a souffert pour le genre humain[1]. L'auteur observe encore que la mort est la conséquence du péché, que Jésus-Christ l'a soufferte cependant non pour lui, mais pour les hommes[2]; d'où il suit bien que le Sauveur a pris sur lui la peine du péché et a détruit par là et le péché et la mort.

Quant à saint Irénée, il expose d'abord cette théorie mystique de la Rédemption, qui voit dans le fait même de l'Incarnation un premier moyen de notre réparation. Le Verbe incarné récapitulait en lui, nous l'avons vu, l'humanité tout entière, et devenait pour elle un nouvel Adam, un nouveau chef en qui elle recouvrait ce qu'elle avait autrefois perdu dans le premier. « Quando incarnatus est et homo factus, longam hominum expositionem in se recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Iesu reciperemus » (III, 18, 1; III, 21, 10; V, 23, 2). Jésus nous représentait tous collectivement et individuellement, et dès lors, par l'Incarnation même qui nous faisait en lui communier à l'immortalité et à l'incorruptibilité du Verbe, l'œuvre de notre rédemption et de notre réintégration était déjà commencée (III, 9, 1; III, 18, 7). Cependant elle n'était pas complète : car une rédemption ainsi conçue aurait bien réparé les suites du péché, la corruption et la mort; mais le péché lui-même n'eût pas été expié. Le Christ, notre représentant, devait apaiser la colère de Dieu; et c'est pourquoi l'évêque de Lyon passe à la doctrine classique de notre rachat par l'expiation de Jésus-Christ. Comme le péché est avant tout une désobéissance, saint Irénée insiste d'abord

1. *Dial.*, XCV, 2.
2. *Dial.*, LXXXVIII, 4.

sur l'obéissance de Jésus-Christ comme sur l'acte réparateur du péché : « Propitians quidem pro nobis Patrem in quem peccaveramus, et nostram inoboedientiam per suam oboedientiam consolatus » (v, 17, 1; III, 18, 6, 7). Mais il en vient ensuite à ses souffrances, à son jeûne (v, 21, 2) et surtout à son agonie et à sa mort sur la croix. Le sang de Jésus-Christ est le prix dont il nous a rachetés. « Verbum potens et homo verus sanguine suo rationabiliter redimens nos, redemptionem semetipsum dedit pro his qui in captivitatem ducti sunt » (v, 1, 1; v, 2, 1; cf. v, 16, 3). Sa mort a été un sacrifice pour notre rédemption : Ἵνα καὶ ὁ θεὸς εὐδοκήσῃ... τὸν ἴδιον μονογενῆ καὶ ἀγαπητὸν υἱὸν θυσίαν παρεσχεῖν εἰς λύτρωσιν ἡμετέραν (IV, 5, 4).

Et saint Justin et saint Irénée mettent donc dans la mort de Jésus-Christ la cause principale et décisive de notre rédemption. Quant à la théorie des droits du démon, c'est-à-dire à cette théorie qui considère le sang de Jésus-Christ comme une rançon payée au démon, et moyennant laquelle celui-ci a renoncé au juste empire qu'il exerçait sur nous depuis le premier péché, elle ne se trouve pas, quoi qu'on en ait dit, dans saint Irénée [1]. L'évêque de Lyon a seulement fréquemment insisté sur ce fait que, aux divers moments de l'œuvre rédemptrice, incarnation, tentation, mort de Jésus-Christ, Dieu a observé, même vis-à-vis du démon, des convenances supérieures qui tenaient à son plan salvifique. C'est ainsi qu'il a voulu que le démon, vainqueur de l'homme, fût vaincu à son tour par un Dieu devenu homme; que Jésus-Christ rachetât par son sang un bien détenu par le démon, encore que ce bien appartînt à Dieu, et que le démon l'eût injuste-

1. Voir J. Rivière, *La doctrine de saint Irénée sur le rôle du démon dans la Rédemption* (*Bulletin d'anc. littérature et d'archéol. chrétiennes*, 1911, p. 169, suiv.).

ment usurpé[1]. Les mots δικαίως, *iuste*, dont se sert saint Irénée, ne signifient pas qu'il y a eu entre Dieu et le démon exercice de justice commutative, mais seulement que Dieu n'a pas voulu user de son droit absolu, et arracher par la violence même ce qui lui avait été violemment arraché.

Notons enfin la part que nos deux auteurs, saint Justin et saint Irénée, attribuent dans la rédemptiou à la vierge Marie, et qu'on se plaira, après eux, à mettre de plus en plus en relief[2]. Le parallélisme est rigoureux entre Adam et Ève, d'une part, Jésus-Christ et Marie, de l'autre. Ève, encore vierge, a accueilli la parole du serpent, et elle a enfanté la désobéissance et la mort : Marie, vierge, a accueilli la parole de l'ange, et a enfanté celui qui est notre salut. La désobéissance suggérée par le serpent a été réparée par la même voie qui lui avait d'abord donné naissance[3]. Et saint Irénée plus précis ajoute :

« Quemadmodum illa (Eva) virum quidem habens Adam, virgo tamen exsistens,.. inoboediens facta, et sibi, et universo generi humano causa facta est mortis : sic et Maria, habens praedestinatum virum, et tamen virgo, oboediens et sibi et universo generi humano causa facta est salutis... Sic autem et Evae inoboedientiae nodus solutionem accepit per oboedientiam Mariae. Quod enim alligavit virgo Eva per incredulitatem, hoc virgo Maria solvit per fidem[4]. »

Quant aux effets de la rédemption, saint Irénée les a signalés en plusieurs passages de ses écrits : c'est la défaite du démon justement vaincu, notre réconcilia-

1. *Adv. haer.*, v, 21, 1, 2, 3; v, 1, 1; 2, 1; iv, 37, 3.
2. Voir E. Neubert, *Marie dans l'Église anténicéenne*, Paris, 1908, p. 238, suiv.
3. Saint Justin, *Dial.*, c, 4, 5.
4. *Adv. haer.*, iii, 22, 4; v, 19, 1; *Démonstr.*, 33

tion avec Dieu, l'image de Dieu restaurée en nous, la filiation divine, mais surtout l'immortalité et la vie incorruptible reçues en Jésus-Christ et par lui (III, 18, 7; III, 19, 1; III, 23, 1, 7; III, 24, 1; IV, 14, 1; V, 1, 1; V, 12, 6; V, 14, 1, 3; V, 16, 2, 3).

§ 6. — Les mystères chrétiens.

« L'unique moyen d'obtenir la rémission de nos péchés et d'espérer l'héritage des biens promis, dit saint Justin à Tryphon, est de reconnaître le Christ et, après avoir été lavés par ce baptême de la rémission des péchés, qu'Isaïe a prêché, de passer sans péché le reste de votre vie[1]. » Ce baptême, saint Justin en avait décrit le rite dans sa première apologie (surtout LXI). Il était précédé de l'instruction et de la profession de foi des catéchumènes et de leur promesse de vivre selon la doctrine chrétienne (2). Puis les catéchumènes priaient, jeûnaient, faisaient pénitence avec la communauté entière (3). Cette préparation terminée, ils étaient plongés dans l'eau « au nom de Dieu le Père et maître de toutes choses, et de Jésus-Christ notre Sauveur, et du Saint-Esprit » (3, 10, 13). Ce baptême est nécessaire, continue notre auteur, car le Christ a dit : « *Si vous ne renaissez, vous n'entrerez point dans le royaume des cieux* » (4). Or cette renaissance s'accomplit précisément dans le bain de la régénération. Dans notre première génération en effet, « nous venons au monde avec des habitudes mauvaises et des inclinations perverses », qui ne tardent pas à nous entraîner au péché. Mais le baptême répare ce double mal. Il est τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν

1. *Dial.*, XLIV, 4

καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρόν (LXVI, 1). Il efface d'abord nos péchés passés, et poussant plus avant son effet, nous renouvelle et nous consacre à Dieu (LXI, 1) ; il fait de nous les enfants « de l'élection et de la science » (10) ; il est une illumination (φωτισμός), « parce que ceux qui reçoivent cette doctrine ont l'esprit illuminé » (12). En même temps, il est le rite initiateur qui introduit dans l'Église chrétienne (LXVI, 1).

Nos autres auteurs se sont moins étendus sur le baptême que saint Justin. Théophile d'Antioche cependant note aussi que le baptême opère, avec la rémission des péchés, une régénération (παλιγγενεσία, II, 16). Même enseignement dans saint Irénée : le baptême administré au nom des trois personnes divines est un sceau, une palingénésie[1]. Il donne le Saint-Esprit (III, 17, 2). Le saint docteur suppose formellement qu'on le confère aux petits enfants (II, 22, 4).

L'appellation σφραγίς appliquée au baptême est, comme on le sait, un héritage des Pères apostoliques. Elle se retrouve dans l'inscription d'Abercius, qui est, au plus tard, de la fin du IIe siècle : λαὸν δ' εἶδον ἐκεῖ λαμπρὰν σφραγεῖδαν ἔχοντα.

Sur l'eucharistie[2] et le service divin, on connaît la précieuse description qu'a laissée saint Justin dans sa première Apologie, LXV-LXVII, et qu'il a complétée dans le *Dialogue avec Tryphon*, XLI, LXX, CXVII. A côté du sens d'action de grâces, et du sens actif de consécration (εὐχαριστία τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου, *Dial.*, CXVII, 1), le mot εὐχαριστία a aussi le sens de pain et vin consacrés : ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῶν εὐχαριστία (*Apol.*, LXVI, 1). De cette eucharistie donc la matière

1. *Démonstr.*, 3.
2. Voir ici P. BATIFFOL, *L'Eucharistie*, 5e édit., Paris, 1913.

est le pain et le vin mêlé d'eau[1]. Le président de l'assemblée (ὁ προεστώς) les eucharistie « par un discours de prière qui vient de Jésus-Christ » (δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ), c'est-à-dire par les paroles mêmes de l'institution que saint Justin rapporte dans la phrase suivante (*Apol.*, LXVI, 2, 3). Dès lors, on ne prend pas « ces choses comme du pain vulgaire ou comme un breuvage vulgaire, mais, de la manière dont, fait chair par le Verbe de Dieu, Jésus-Christ notre Sauveur eut une chair et du sang pour notre salut, ainsi aussi l'aliment eucharistié par un discours de prière qui vient de lui — aliment dont notre sang et nos chairs sont nourris en vue de la transformation — est la chair et le sang de ce Jésus fait chair, ainsi nous l'a-t-on enseigné » (*ib.*, 2). Le pain et le vin sont donc devenus le corps et le sang de Jésus-Christ, corps et sang aussi véritables et physiques que le corps et le sang de son incarnation, corps et sang matériels qui nourrissent notre sang et nos chairs. En conséquence, « il n'est permis à personne de prendre part à cet aliment sinon à celui qui croit vrai ce que nous enseignons, et qui a été baptisé du baptême de la rémission des péchés et de la nouvelle naissance, et qui vit comme le Christ a enseigné » (*ib.*, 1). Ce dernier mot marque la pureté nécessaire pour communier. Mais, en principe, l'eucharistie est distribuée à tous les frères présents au service liturgique, et envoyée aux absents par les diacres (*Apol.*, LXVII, 5). Un des effets de cette manducation est la transformation indiquée par l'apologiste, ἐξ ἧς (τροφῆς) αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, c'est-à-dire le principe d'immor-

1. C'est à tort que M. Harnack a soutenu que saint Justin n'admettait pas le vin comme matière de l'Eucharistie (*Brot und Wasser die euchastischen Elemente bei Justin*, dans *Texte und Unters.*, VII, 2, Leipzig, 1891). Cf. SCHEIWILER, *Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten*, Mainz, 1903.

talité qu'elle dépose en nos corps. Saint Justin ajoute que la célébration des mystères a lieu le dimanche : elle est accompagnée de prières, de l'action de grâces du célébrant, du baiser de paix, de la lecture des *Mémoires* des apôtres ou des écrits des prophètes, de l'instruction et exhortation du président de l'assemblée (identique au célébrant), et enfin des offrandes des fidèles pour les indigents et les pauvres.

Dans les chapitres indiqués du *Dialogue*, saint Justin, argumentant contre Tryphon, met surtout en relief le caractère sacrificiel de l'eucharistie. Il en trouve la figure anticipée dans l'offrande de farine prescrite par le Lévitique, xiv, 10 ; et il le voit annoncé dans les prophéties de Malachie, i, 10-12, et d'Isaïe, xxxiii, 13-19. L'eucharistie, c'est-à-dire le pain et le vin consacrés sont un sacrifice (θυσία), que Jésus-Christ a ordonné d'offrir en souvenir de sa passion et de son sang (εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους — εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ — ἐν ᾗ (τροφῇ) καὶ τοῦ πάθους ὃ πέπονθε δι' αὐτοὺς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ μέμνηται) : sacrifice qui est offert dans le monde entier et le seul que Dieu agrée.

Dispersée un peu partout dans son grand ouvrage contre les hérésies, la doctrine eucharistique de saint Irénée n'est pas moins ferme que celle de saint Justin. Lui aussi rapporte l'institution de l'eucharistie par Notre-Seigneur, et commence déjà à affirmer l'identité du pain et du vin consacrés et du corps et du sang de Jésus-Christ (iv, 17, 5). Cette identité est toujours affirmée comme une chose acquise (iv, 31, 2 ; v, 2, 3, 22), tellement acquise et tellement reçue même des adversaires que l'évêque de Lyon ne craint pas d'y appuyer son argumentation contre les gnostiques. Ceux-ci ne veulent pas que Jésus-Christ soit le Fils du Créateur, parce que le Père n'est pas le Créateur. Mais alors, demande Irénée, comment admettent-ils

que le pain eucharistié est le corps du Seigneur, et le calice le calice de son sang? (IV, 18, 4). Ce pain et ce vin n'appartiennent pas au Sauveur, mais au démiurge : il n'a pas le droit de les faire siens : « Quomodo autem iuste Dominus, si alterius Patris exsistit, huius conditionis quae est secundum nos accipiens panem suum corpus esse confitebatur, et temperamentum calicis suum sanguinem confirmavit? » (IV, 33, 2; V, 2, 22). Les gnostiques enseignent que la chair se dissout dans la corruption et ne ressuscite pas. Peut-on dire cela de la chair « qui est nourrie du corps du Seigneur et de son sang? Qu'ils changent donc d'opinion, ou qu'ils s'abstiennent d'offrir ce que l'on vient de dire » (IV, 18, 5). Si la chair n'est pas capable d'immortalité, « neque calix eucharistiae communicatio sanguinis eius (Christi) est, neque panis quem frangimus communicatio corporis eius est » (V, 2, 2, 3).

Nul doute sur le réalisme d'Irénée : le pain et le vin eucharistiés sont vraiment le corps et le sang de Jésus-Christ. Comment acquièrent-ils ce nouvel être? Par une invocation, une parole de Dieu qui les *fait devenir* ce corps et ce sang : « Quand donc le calice [de vin] mêlé [d'eau] et le pain reçoivent la parole de Dieu et qu'ils deviennent l'eucharistie, [c'est-à-dire] le corps du Christ... [1] ». Et un peu plus bas : le pain et le vin « recevant la parole de Dieu deviennent l'eucharistie, ce qui est le corps et le sang du Christ [2] ». Et ailleurs : « De même que le pain qui est de la terre,

1. V, 2, 3 : Ὁπότε οὖν καὶ τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, καὶ γίνεται (ἡ) εὐχαριστία σῶμα χριστοῦ. Le sens du texte n'est pas douteux. Mgr Batiffol propose de supprimer ἡ et de sous-entendre, après εὐχαριστία, les mots ὅπερ ἐστί, comme dans le texte suivant, car on ne peut dire que l'eucharistie devient le corps du Christ.

2. Προσλαμβανόμενα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ εὐχαριστία γίνεται, ὅπερ ἐστὶ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ.

recevant l'invocation de Dieu, n'est plus un pain commun, mais l'eucharistie, composée par deux éléments, l'un terrestre, l'autre céleste, de même nos corps recevant l'eucharistie ne sont plus corruptibles, ayant l'espérance de la résurrection pour l'éternité[1] ». Il se produit donc, en vertu de la parole de Dieu, de la prière liturgique, dans le pain et le vin une *conversion* qui les fait devenir, être le corps et le sang de Jésus-Christ. Et cela physiquement, car Irénée remarque que de cette eucharistie la substance de notre chair est nourrie et augmentée[2]. Et cette eucharistie, saint Irénée dit qu'elle est composée de deux éléments, l'un terrestre, l'autre céleste, non pas dans le sens d'une consubstantiation, puisque les éléments sont devenus le corps et le sang de Jésus-Christ, mais ou bien dans le sens des apparences extérieures et de la réalité interne, ou mieux en ce sens que l'eucharistie contient et l'humanité et la divinité du Sauveur.

Le caractère sacrificiel de l'eucharistie a trouvé également en saint Irénée un témoin formel. Après avoir refait le récit de l'institution, il ajoute que par là Jésus-Christ « novi testamenti novam docuit oblationem, quam Ecclesia ab apostolis accipiens in universo mundo offert Deo, ei qui alimenta nobis praestat », et il rap-

1. IV, 18, 5 : Ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν τοῦ θεοῦ οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστὶν, ἀλλ' εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου, οὕτω κτλ. Le mot ἔκκλησις, et ailleurs, à propos des prestiges de Marcus (I, 13, 2), le mot λόγος τῆς ἐπικλήσεως employés par saint Irénée, ont fait croire à quelques auteurs que la liturgie de l'évêque de Lyon contenait déjà l'épiclese. C'est à tort : ces mots n'ont ici que le sens général d'invocation, prière. S. Irénée est dans la tradition de Justin. Le λόγος τοῦ θεοῦ qui convertit le pain et le vin, c'est très probablement les paroles de l'institution, quoique l'expression puisse, à la rigueur, s'entendre de toute la prière liturgique. — Sur la doctrine eucharistique des guostiques, v. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 189.

2. V, 2, 3 : ἐκ τοῦ ποτηρίου αὐτοῦ ὅ ἐστι τὸ αἷμα αὐτοῦ τρέφεται, καὶ ἐκ τοῦ ἄρτου, ὅ ἐστι τὸ σῶμα αὐτοῦ αὔξεται.

pelle le texte classique de Malachie, I, 10, 11. Ce sacrifice est pur et agréable à Dieu (IV, 17, 5; 18, 1).

En dehors de saint Justin et de saint Irénée, les auteurs conservés de la seconde moitié du IIe siècle n'ont point parlé de l'eucharistie. Mais il faut mentionner, outre les indications très claires des monuments figurés dont il a été déjà question[1], les deux inscriptions de Pectorius d'Autun et d'Abercius d'Hiérapolis qui contiennent à ce mystère des allusions évidentes. On sait que, dès la haute antiquité, le poisson était regardé comme le symbole du Christ, le mot ἰχθύς se composant des premières lettres des mots Ἰησοῦς Χριστὸς θεοῦ υἱὸς σωτήρ. Or dans les premiers vers de l'inscription de Pectorius, écrits, semble-t-il, à la fin du IIe siècle, après une mention du baptême, nous lisons :

« Ami, refais ton âme aux flots éternels de la sagesse qui donne les trésors. Reçois l'aliment doux comme le miel du Sauveur des saints. Mange à ta faim : tu tiens le poisson dans tes mains[2]. »

Et dans celle d'Abercius :

« Partout la foi était mon guide, et partout elle m'a donné en nourriture l'ἰχθύς de la source, le grand, le pur que la Vierge immaculée a pêché et offre à manger aux amis; elle a aussi du vin délicieux mélangé d'eau qu'elle donne avec le pain[3]. »

Il suffit de rapprocher ces mots de la description donnée par saint Justin pour en comprendre tout le sens.

1. V. J. WILPERT, *Fractio panis*.
2. Cf. J. JALABERT, art. EPIGRAPHIE dans le *Dictionnaire apologétique* 1415, 1416.
3. Sur cette inscription voir J. WILPERT, *op. cit.*, p. 95, suiv.

Sur la pénitence et les exercices extérieurs qu'elle comportait, la période que nous étudions ne donne que peu de renseignements, assez cependant pour nous apprendre, comme l'a fait Hermas, que Dieu et l'Église ne repoussent jamais les pécheurs, et que l'Église intervenait dans l'action de la pénitence et la réconciliation des pénitents. Les déclarations de saint Justin sont très générales et proclament simplement l'infinité de la miséricorde de Dieu, disposé à sauver tous les coupables repentants et à leur pardonner[1]. Plus précises sont les conclusions que l'on peut tirer de certains faits : des essais de pénitence de l'hérétique Cerdon, par exemple[2]; de la pénitence accordée à Marcion et dont il ne put profiter[3]; de la réconciliation à l'Église de l'hérétique Natalius[4]; de celle des apostats repentants de Lyon en 177[5]. « Dans sa lettre à l'Église d'Amastris et à celles du Pont, écrit Eusèbe[6], Denys (de Corinthe)... donne plusieurs avis sur le mariage et la continence, et engage ses correspondants à recevoir les pécheurs repentants de n'importe quelle faute que ce soit, une faute ordinaire ou même le péché d'hérésie. »

Cet avis de Denys était évidemment aussi celui de saint Irénée. L'évêque de Lyon, en effet, ne se contente pas de déclarer que Dieu donne la vie à ceux qui sont ἐκ μετανοίας, comme aux justes qui ont persévéré (I, 10, 1) : il suppose manifestement que les marcionites et les valentiniens qu'il combat seront sauvés s'ils font

1. *Dial.*, XLVII, 4, 6; CXLI, 2. On ne saurait rien conclure de *Dial.*, XLIV, 4.

2. S. IRÉNÉE, *Adv. haer.*, III, 4, 3.

3. TERTULLIEN, *De praescript.*, 30.

4. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, V, 28, 10-12.

5. Τῇ ἐκκλησίᾳ προσετέθησαν, EUSÈBE, *Hist. eccl.*, V, 1, 11, 32-35, 45-48; 2, 6-8.

6. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, IV, 23, 6. Denys vivait et écrivait vers l'an 170.

pénitence (III, 14, 4); et il dit que, de fait, beaucoup d'hérétiques rentrèrent dans l'Église à la voix de Polycarpe, quand celui-ci vint à Rome sous Anicet (III, 3, 4). Toutefois, les indications les plus précises sont celles que l'on trouve au livre I, chapitres 6 et 13 de l'*Adversus haereses,* à propos des femmes séduites par les gnostiques, et qui avaient perdu dans leur commerce leur vertu avec leur foi. Les chrétiens ne les abandonnèrent pas et s'efforcèrent de les ramener à la vérité et au bien (13, 5). Beaucoup y revinrent en effet, et saint Irénée nous les montre confessant leurs fautes et passant leur vie dans l'exomologèse publique (τὸν ἅπαντα χρόνον ἐξομολογουμένη — εἰς φανερὸν ἐξομολογοῦν, 13, 5, 7); tandis que d'autres, désespérant de la vie de Dieu, se retiraient complètement de l'Église, et que d'autres encore ne prenaient aucun parti. Saint Irénée, à la vérité, ne dit pas expressément que les pénitentes aient été réconciliées au moins à la fin de leur vie; mais on peut le conclure de l'ensemble de sa doctrine.

Le mariage a attiré l'attention de nos auteurs surtout au point de vue polémique, contre les païens et contre les hérétiques. Parmi ces derniers, quelques-uns, comme Tatien et les encratites, condamnaient absolument le mariage[1], d'autres, comme les montanistes, ou exagéraient l'obligation de la continence, ou prohibaient les secondes noces. Les païens, de leur côté, reprochaient aux chrétiens des promiscuités révoltantes. Contre les premiers, nos auteurs affirment nettement l'honnêteté du mariage : le condamner, c'est indirectement blâmer le créateur qui a fait les sexes différents pour la propagation du genre humain[2].

1. On sait combien ce thème revient souvent dans les actes apocryphes des apôtres, par exemple dans ceux de saint Thomas.
2. S. Irénée, I, 28, 1.

Contre les montanistes, ils font remarquer que la continence parfaite, si glorieuse qu'elle soit, ne saurait être la vocation commune ni imposée à tous indistinctement[1]. Mais d'autre part, et pour réfuter les calomnies païennes, ils relèvent la réserve que gardent les chrétiens dans la vie conjugale. Les chrétiens n'usent du mariage que pour avoir des enfants : ils ne regardent comme permises ni la polygamie simultanée, ni les secondes noces après le divorce[2]. Quant aux secondes noces après la mort du premier conjoint, on sait qu'Athénagore, sans les condamner absolument, les voit de mauvais œil. Elles ne sont d'après lui qu'un honnête concubinage (εὐπρεπὴς μοιχεία), et celui qui y convole n'est qu'un fornicateur occulte (μοιχὸς παρακεκαλυμμένος)[3]. L'idéal chrétien c'est la monogamie (μονογαμία τηρεῖται)[4]. Athénagore ajoute du reste que les chrétiens suivent dans leurs mariages « les lois qu'ils ont établies » (τοὺς ὑφ' ἡμῶν τεθειμένους νόμους)[5], différentes des lois civiles, et qui régissaient déjà les unions des fidèles.

§ 7. — Eschatologie. Conclusion.

Il y a, remarque saint Justin, deux avènements de Jésus-Christ annoncés par les prophètes, l'un dans

1. C'était l'objet probablement de la lettre de Denys de Corinthe aux églises du Pont dont il a été question ci-dessus, et où il donnait plusieurs avis περὶ γάμου καὶ ἁγνείας. C'était sûrement celui de sa lettre aux habitants de Cnosos (EUSÈBE, *H. E.*, IV, 23, 6, 7).

2. ATHÉN., *Suppl.*, 33 ; S. JUSTIN, *Dial.*, CXLI, 4 ; *I Apol.*, XV, 5. C'est en ce dernier sens que plusieurs critiques entendent ce passage de l'Apologie (cf. XV, 3). Mais d'ailleurs, saint Justin approuve la conduite d'une femme chrétienne qui avait divorcé avec son mari païen incontinent (*II Apol.*, II, 1-7).

3. *Suppl.*, 33. On remarquera les deux adjectifs, qui corrigent ce que μοιχεία, μοιχός disent de trop.

4. THÉOPHILE, III, 15.

5. *Suppl.*, 33.

l'humilité de l'incarnation, l'autre dans la gloire avec l'armée des anges[1]. En attendant ce second avènement, les âmes des justes, habitant, suivant saint Irénée, un lieu invisible, aspirent après la résurrection de leurs corps et leur comparution devant le Seigneur, deux mystères qui, précédés de l'apparition et de la défaite de l'antéchrist, se produiront quand le monde aura duré 6000 ans[2].

Des questions eschatologiques, deux surtout retenaient l'attention au moment où nous sommes, bien qu'à des degrés différents. La première était celle de la résurrection de la chair contre les païens et les gnostiques. On sait que saint Justin et Athénagore ont composé sur ce sujet chacun un traité pour établir le dogme et réfuter les objections qu'on y faisait. Les autres apologistes, Tatien (13), Théophile (II, 14, 15), Minucius Félix (34) ne manquent pas non plus d'affirmer la croyance chrétienne. Quant à saint Irénée qui y revient souvent contre les gnostiques, il prouve la résurrection des corps par la résurrection même de Jésus-Christ (V, 31, 2), par l'habitation du Saint-Esprit en nous (V, 13, 4), par la nature de l'eucharistie (V, 2, 3; IV, 18, 5; cf. *Démonstr.*, 42).

La seconde question était celle du *millenium*. Saint Justin et saint Irénée admettent tous deux, après la résurrection, un règne des justes sur la terre avec Jésus-Christ pendant mille ans[3]. L'un et l'autre ce-

1. *I Apol.*, LII, 3; *Dial.*, XLIX, 2; CX, 2.

2. V, 31, 2. L'eschatologie de saint Irénée est, dans l'ensemble, d'une note archaïque prononcée; il y suit trop littéralement l'Apocalypse.

3. S. JUSTIN, *Dial.*, LXXX, LXXXI; S. IRÉNÉE, V, 32-35. Il faut remarquer que saint Irénée admet deux résurrections, une première pour les justes seuls, une seconde, qui est générale, après le *millenium* révolu. Cette croyance à la résurrection et au millenium, écrit M. Puech (*op. cit.*, p. 130) à propos de saint Justin, « montre à quel point il se faisait une règle de puiser désormais ses opinions uniquement dans l'Écriture, combien il était détaché de la philosophie... Ici est la véritable pierre de touche ».

pendant, comme on l'a ci-dessus remarqué, tout en étant fermement attachés à cette opinion, avouent que beaucoup de chrétiens orthodoxes ne la partagent pas; et de fait nous ne la trouvons pas enseignée chez nos autres auteurs.

La résurrection générale des corps, qui fera reparaître chacun dans sa propre chair[1], sera donc suivie du jugement[2]. Éternel sera le supplice des méchants dans le feu qui tourmentera et leur corps et leur âme[3]. Éternel aussi le bonheur des élus dans la vue et la possession de Dieu[4]. Cette possession toutefois ne sera pas égale en tous, car il y a dans la maison du Père différentes demeures, et les uns seront reçus au ciel, d'autres habiteront le paradis, d'autres enfin la Jérusalem renouvelée[5]. Le monde actuel périra dans un embrasement général[6]. Puis, à son tour, la mort sera détruite, et le Fils à qui le Père a tout soumis se soumettant lui-même au Père, Dieu sera tout en tous (d'après *I Corinth.*, xv, 24-28)[7].

Concluons ce chapitre en remarquant que saint Irénée ferme comme une première période de l'histoire du dogme. Avec lui finit cette théologie qui ne fait guère que rapporter les données primitives scripturaires ou traditionnelles, et qui ne s'avance au delà que par occasion et d'une allure timide. Il en est lui-même le fidèle et le plus complet représentant.

1. S. Irénée, ii, 33, 5; 34, 1.
2. Id., v, 32, 1.
3. S. Justin, *I Apol.*, viii, 4; xxviii, 1; *Dial.*, xlv, 4; cxx, 5; cxxx, 2; Tatien, 5; Minucius, 35; *Ep. à Diogn.*, x, 7; S. Irénée, iv, 28, 2; 40, 1, 2; v, 28, 1.
4. S. Justin, *Dial.*, xlv, 4; cxx, 5; S. Irénée, iv, 28, 2; 31, 2; 35, 1; v, 36, 1, 2.
5. S. Irénée, v, 36, 2.
6. S. Justin, *II Apol.*, vii, 2, 3; Minucius, 34.
7. S. Irénée, v, 36, 2.

Homme, par excellence, de tradition, il s'interdit systématiquement de spéculer et de rien ajouter à ce qu'il pense être la foi. Mais d'ailleurs cette foi nous apparaît déjà dans son œuvre avec toutes ses affirmations, ou du moins avec tous les germes qui se développeront plus tard. En Occident, ce développement se fera graduellement et sans secousses, et la théologie n'y perdra jamais le caractère de science éminemment traditionnelle que saint Irénée lui a imprimé. Si elle ne tient pas de l'évêque de Lyon ses formules et sa langue technique — que Tertullien lui donnera, — elle tiendra de lui tout le fond de ses enseignements et — chose en un sens plus importante — le sentiment de la voie d'autorité dans laquelle elle doit conduire ses recherches et réaliser ses progrès. En Orient, ce développement sera plus rapide et en quelque sorte subit. Un homme va paraître qui, partant lui aussi des données de la tradition, en brisera les cadres et tentera, émule des gnostiques, d'écrire à lui seul une explication scientifique et orthodoxe du christianisme. Œuvre grandiose mais prématurée, dont l'influence sera immense, mais dont plusieurs éléments devront être plus tard abandonnés, comme les ébauches d'un esprit plus vaste que sûr, comme les parties ruineuses d'un édifice trop hâtivement construit.

CHAPITRE VII

LES PREMIERS GRANDS SYSTÈMES THÉOLOGIQUES EN ORIENT. — CLÉMENT D'ALEXANDRIE ET ORIGÈNE.

§ 1. — Clément d'Alexandrie[1].

C'est dans l'Église d'Alexandrie que se produisit, à la fin du IIe et au commencement du IIIe siècle, l'effort

1. Les textes ont été vérifiés sur l'édition O. STAEHLIN, Leipzig, 1905-1909, mais, pour la commodité du lecteur, j'ai indiqué, au bas des pages, l'édition POTTER, *Clementis alexandrini opera quae exstant omnia*, Oxford, 1715, dans *P. G.*, VIII, IX. Le tome VIII contient la *Cohortatio*, le *Pédagogue* et les quatre premiers *Stromates;* le tome IX contient les autres ouvrages. Comme les divisions sont généralement longues, j'ai cité partout la colonne de la *Patrologie grecque*. — Travaux : J. KAYE, *Some account of the writings and opinions of Clement of Alexandria*, London, 1835, 2e édit., 1890. CH. BIGG, *The christian Platonists of Alexandria*, Oxford, 1886. E. DE FAYE, *Clément d'Alexandrie*, Paris, 2e éd., 1906. J. PATRICK, *Clement of Alexandria*, Edinburgh, 1914. H. KUTTER, *Das Christentum des Klemens von Alexandrien*, *Schweizerische theolog. Zeitschrift*, XVI, 1899. P. ZIEGERT, *Zwei Abhandlungen über T. Flav. Klemens Alexandrinus*, Heidelberg, 1894. A. AALL, *Der Logos, Geschichte seiner Entwicklung...*, II, Leipzig, 1899. G. TH. HILLEN, *Clementis Alexandrini de SS. Eucharistia doctrina*, Warendorpii, 1861. W DE LOSS LOVE, *Clement of Alexandria not an after-death probationist or universalist*, dans la *Bibliotheca sacra*, octob. 1888. G. ANRICH, *Klemens, und Origenes als Begründer der Lehre von Fegfeuer*, Tübingen, 1902. MARKGRAF, *Klemens von Alexandrien als asketischer Schriftsteller*, dans la *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, XXII, 1901. W. CAPITAINE, *Die Moral des Clemens von Alexandrien*, Paderborn, 1903. W. WAGNER, *Der Christ und die Welt nach Clemens von Alexandrien*, Göttingen, 1903. P. DAUSCH, *Das neutestamentliche Schriftkanon und Klemens von Alexandrien*, Freiburg im Br., 1894. KUTTER, *Klemens Al. und das Neue Testament*, Giessen, 1897. P. BATTIFOL, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909.

dont je viens de parler, et qui créa véritablement la théologie systématique. De cette Église nous ne connaissons jusqu'à cette époque que la liste de ses évêques. Mais tout à coup, vers 180, son école catéchétique jette un éclat incomparable et devient le foyer des plus intéressants et des plus féconds travaux.

Le premier nom qui l'ait illustré est celui de Pantène. Pantène n'a guère laissé qu'un souvenir très respecté [1]. Il eut pour successeur Clément, d'abord son disciple, qui pendant une douzaine d'années, de 190 à 202 ou 203, dirigea seul ou avec son maître le Didascalée.

Les trois grands traités qui restent de Clément l'*Exhortation aux Grecs*, le *Pédagogue* et les *Stromates* sont comme les trois parties d'une œuvre unique mais restée inachevée. Ils forment avec le *Quis dives salvetur* et ce qui a survécu des *Hypotyposes* surtout dans les *Adumbrationes in epistulas canonicas*, la source principale où l'on doit étudier la théologie de leur auteur.

Pour comprendre cette théologie, il faut se rappeler que Clément est à la fois profondément chrétien et résolument philosophe. On n'a pas toujours assez remarqué le premier trait. Non seulement la piété chrétienne de Clément s'épanche parfois en admirables effusions [2], mais il reconnaît hautement l'autorité des anciens et de la tradition de l'Église, et proteste qu'il s'y veut attacher : « Celui-là, dit-il, cesse d'être homme de Dieu et fidèle au Seigneur, qui a regimbé contre la tradition ecclésiastique et s'est laissé aller aux opinions des hérésies humaines [3]. » D'autre part, son goût, et l'on peut

1. EUSÈBE, *Hist. ecclés.*, V, 10.
2. Par exemple *Cohort.*, XI, XII.
3. *Stromat.*, VII, 16, col. 532. Voir aussi *Strom.*, I, 1, col. 700, 701 ; VII, 16, col. 545. On trouvera dans HARNACK, *Gesch. der altchristlich. Liter.*, *Die Ueberlieferung*, pp. 291 sqq., la liste des citations que fait Clément des paroles des πρεσβύτεροι.

dire son enthousiasme pour la philosophie est bien connu Observons seulement que par philosophie il n'entend pas le système de telle ou telle école, mais généralement l'ensemble des doctrines qui enseignent la justice et la piété, dont chaque école fournit sa part [1]. Clément est un éclectique. Platon et Pythagore sont ses maîtres favoris : après eux, Zénon et Aristote. Il exclut seulement Épicure et les sophistes [2]. Cette philosophie, pense-t-il, a rempli dans le passé un rôle providentiel : « Elle conduisait les Grecs au Christ comme la Loi y conduisait les Hébreux. » Elle leur avait été donnée « comme un testament à leur usage qui devait leur servir de degré pour s'élever à la philosophie selon le Christ [3] ». Non pas qu'elle ait une origine aussi immédiatement divine que la révélation : elle ne vient pas de Dieu essentiellement, directement (κατὰ προηγούμενον), mais seulement indirectement et par voie de conséquence (κατὰ ἐπακολούθημα), soit parce qu'elle a été puisée en grande partie dans les livres de l'Ancien Testament connus des païens, soit parce que la raison qui la crée et l'organise est elle-même un don de Dieu [4]. En tout cas, son rôle actuel est d'être l'auxiliaire de la foi dans l'étude que celle-ci fait de ses propres profondeurs : elle doit aider cette *foi* à s'édifier en *gnose*. Et sans doute les doctrines de la philosophie n'ajoutent rien à la lumière des vérités chrétiennes : mais sa méthode et sa dialectique disciplinent l'esprit, et le guident dans ses recherches du vrai, dans ses efforts vers le bien, dans son apostolat pour disséminer le bien et le vrai [5].

1. *Strom.*, I, 7, col. 732.
2. *Strom.*, I, 8, col. 737; *Strom.*, I, 1, col. 688; V, 14, col. 173; VI, 8, col. 289.
3. *Strom.*, I, 5, col. 717; VI, 8, col. 288, 289; VI, 5, col. 261; VI, 17, col. 392;
4. *Strom.*, I, 5, col. 717; V, 14; VI, 2.
5. *Cohort.*, XI, col. 229; XII, col. 237 suiv.; *Strom.*, I, 20, col. 813, 816;

En définissant ainsi le rôle actuel de la philosophie, Clément définissait sa propre entreprise : creuser, au moyen de la philosophie, plus avant dans la foi, transformer celle-ci en une science, la révélation en une théologie. Seulement, pendant que les pseudo-gnostiques, comme il les nomme, avaient, sous couleur du même dessein, substitué leurs rêveries à la foi, Clément voulait, lui, que cette foi restât la base (θεμέλιος) de tout l'édifice. Il n'admettait pas qu'on s'écartât jamais des principes qu'elle posait, des faits qu'elle avait constatés, que l'on portât même l'investigation (ζήτησις) sur certaines vérités exclusivement réservées à son domaine. Dans ces conditions, pensait-il, la science de la révélation ne sera pas une science humaine, d'esprit propre, mais une science divine et réglée par l'Église[1].

Rien de plus juste que ces vues de Clément d'Alexandrie, et, si l'on doit regretter quelque chose, c'est qu'il ne les ait pas lui-même toujours strictement suivies. Il tend déjà à s'en éloigner par l'abus qu'il fait de la méthode allégorique dans l'interprétation de l'Écriture. Cette Écriture est sans doute pour lui la voie sûre de la vraie religion : il en reconnaît sans hésiter l'inspiration (θεόπνευστοι)[2], et range dans son canon sensiblement les mêmes livres que nous[3] ; mais

V, 14, col. 205; VI, 17, col. 380, 381, 385; I, 6, col. 728; I, 9, col. 740. Voir ici V. Pascal, *La foi et la raison dans Clément d'Alexandrie*, Montdidier, 1901.

1. *Strom.*, II, 2, col. 940; V, 1, col. 12-13; VII, 10, col. 477; VII, 16, col. 544; *Paed.*, I, 6, col. 280 suiv.

2. *Cohort.*, VII, col. 188, 189; VIII, col. 192, 193; *Strom.*, I, 21, col. 853; VII, 16; *Paed.*, I, 6, col. 308.

3. Il connaît tous les livres du Nouveau Testament sauf la deuxième épître de saint Pierre, la troisième de saint Jean, et peut-être celle de saint Jacques qu'il semble bien citer cependant (*Strom.*, VI, 18, col. 397). Quant aux apocryphes et aux anciens écrits qu'il cite comme des autorités ou même comme ἡ γραφή (la *Didachè* par exemple, *Strom.*, I, 20, col. 817), il est difficile de définir exactement la valeur qu'il leur

il adopte en exégèse les principes de Philon. Il les applique avec une entière désinvolture à l'Ancien Testament, dont les faits, sous sa plume, deviennent des symboles : vis-à-vis du Nouveau Testament il se montre ordinairement plus réservé[1]. On peut voir au VIe livre des Stromates (15 et 16, col. 356 suiv.), comment il s'explique sur la nature et la nécessité de cet allégorisme.

L'Écriture, l'enseignement de l'Église et des anciens, la philosophie, voilà donc, d'après Clément, les trois facteurs élémentaires de la théologie. Quelle doctrine en a-t-il composée?

Une doctrine où les deux éléments, rationnel et divin, ont laissé simultanément leurs traces, et qui juxtapose souvent plutôt qu'elle ne fond ce qui lui vient de ces deux sources.

Le Dieu de Clément est le Dieu des chrétiens sans doute, Dieu réel et concret, éminemment saint et bon, qui veille sur les hommes et qui veut leur salut[2]; mais aussi un Dieu conçu à la mode platonicienne, absolument transcendant. Car il est au-dessus du monde entier, de toute cause et de la pensée elle-même, au-dessus de l'Un et de la Monade[3].

Dans ce Dieu unique notre auteur compte trois termes. On a mis en doute qu'il les distinguât hypostatiquement. L'affirmative cependant n'est pas douteuse : Clément découvre la Trinité jusque dans Platon[4].

accorde. Son canon n'était sans doute pas parfaitement limité. Voir E. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, I, p. 227, suiv.

1. Voir cependant son explication de *I Corinth.*, III, 2, dans *Paed*, I, 6, col. 29.

2. *Strom.*, II, 2, col. 936; V, 10, col. 101; VII, 12, col. 496-497; V, 1, col. 16; VI, 17, col. 388, suiv.; *Cohort.* X; *Paed.*, I, 9, col. 353, 356; II, 10 col. 517.

3 *Paed.*, I, 8, col. 336; *Strom.*, V, 10, col. 100; V, 11, col. 108, 109; V, 2, col. 121, 124; VII, 1, col. 404.

Paed., I, 2, 6, col. 280, 300; III, 12, col. 680, 681; *Strom.*, V, 14, col. 156 VI, 7, col. 280; *Quis dives salvetur*, 34, col. 640.

Le second terme de cette Trinité est le Logos. D'après Photius (*Bibl.*, cod. 109), Clément aurait admis deux êtres de ce nom, un Logos du Père, et un second qui serait le Fils, mais dont ni l'un ni l'autre ne se serait proprement incarné, l'incarnation ne convenant qu'à une δύναμίς τις τοῦ θεοῦ οἷον ἀπόρροια τοῦ λόγου αὐτοῦ, à une sorte de troisième logos émané du premier. Mais il est probable que Photius s'est mépris. Clément a seulement distingué entre la raison divine immanente, attribut du Père, et le Logos personnel qui est le Fils.

Or de celui-ci notre auteur affirme immédiatement sa génération éternelle : c'est un point que l'école d'Alexandrie met fortement en relief. Cette génération n'a pas seulement précédé la création : elle n'a pas eu de commencement (ἀνάρχος), car le Père n'est Père qu'à la condition d'avoir un Fils [1] : « *Cum enim dicit* (*Ioannes, I Ioa.*, I, 1) *Quod erat ab initio, generationem tangit sine principio filii cum patre simul exstantis* [2]. » Le Verbe s'est avancé (προελθών) sans doute au moment et comme auteur immédiat de la création ; mais ce fait n'implique pas en lui deux états ; il n'a pas subi de προβολή [3].

Ainsi né éternellement du Père, le Logos lui est semblable, vraiment Dieu comme lui : ὁ φανερώτατος ὄντως θεὸς, ὁ τῷ δεσπότῃ τῶν ὅλων ἐξισωθείς [4] : toujours présent partout, nulle part contenu, il est tout intelligence, il voit tout, entend tout, sait tout, gouverne tout [5]. Ses attributs sont les mêmes que ceux du Père : le Père est dans le Fils et réciproquement : on leur adresse à tous deux des prières : ils ne sont qu'un

1. *Strom.*, VII, 2, col. 409, 412; V, 1, col. 9.
2. *Adumbrationes*, *P. G.*, IX, col. 734; STAEHLIN, III, p. 210.
3. *Strom.*, V, 3, col. 33; VII, 2, col. 408.
4. *Cohort.*, X, col. 228.
5. *Strom.*, VII, 2, col. 408.

même Dieu[1]. Clément pousse si loin l'expression de leur unité qu'il semble toucher parfois au modalisme[2].

Et cependant on a cru apercevoir dans ses œuvres des traces de subordinatianisme. Car il n'adopte pas seulement vis-à-vis du Fils les appellations que Philon donnait au Verbe, mais il déclare que la nature (φύσις) du Fils est la plus proche de celui qui est seul tout-puissant, que le Fils peut être démontré et connu, tandis que le Père n'est ni connaissable ni démontrable[3]. Bien plus, à en croire Photius[4], Clément aurait compté le Fils parmi les créatures; et il est vrai que, dans les ouvrages de Clément, on trouve à ce sujet quelques expressions impropres[5]. Elles peuvent s'expliquer cependant et ne détruisent pas l'impression qui résulte de l'ensemble de sa doctrine. Il est fort douteux qu'il ait été vraiment subordinatien.

De l'Esprit-Saint notre docteur ne dit rien de spécial et qui ne se rencontre déjà dans l'Écriture[6]. A signaler seulement le passage où il nomme le Fils et le Saint-Esprit « primitivae virtutes ac primo creatae, immobiles existentes secundum substantiam[7] ».

Le Verbe est, comme on l'a vu, l'agent immédiat de la création. Clément entend cette création au sens strict : ni l'esprit ni la matière ne sont éternels[8]; il

1. Ἓν γὰρ ἄμφω, ὁ θεός (*Paed.*, I, 8, col. 325); *Paed.*, I, 7, col. 312; III, 12, col. 680, 681; *Strom.*, V, 6, col. 65; VII, 12, col. 500, 501.
2. *Paed.*, I, 8, col. 333, 336.
3. *Strom.*, VII, 2, col. 408; IV, 25, col. 1365.
4. *Codex* 109. Rufin d'Aquilée signale aussi dans l'œuvre de Clément des passages dans ce sens; mais il les suppose interpolés (*Epilogus in Apologetic. S. Pamphili*, édit. d'Origène de Lommatzsch, XXV, 387).
5. *Strom.*, V, 14, col. 132; VI, 7, col. 278; *Adumbrationes*, col. 735, 736.
6. *Cohort.*, VIII, col. 188, 189; *Strom.*, IV, 26, col. 1373; VII, 2, col. 413; VII, 14, col. 351, etc.
7. *Adumbrationes*, col. 735, 736. STAEHLIN, III, p. 211. Le mot *creatae* ne doit pas s'entendre au sens strict.
8. *Strom.*, V, 14, col. 136, 140.

ne semble pas même avoir enseigné, comme plus tard Origène, une préexistence des âmes[1]. Mais, en revanche, il est trichotomiste. L'homme possède en lui deux âmes, l'une charnelle et sensible (σαρκικὸν πνεῦμα), l'autre raisonnable et dirigeante (λογιστικὸν καὶ ἡγεμονικόν), qui n'est pas engendrée avec le corps[2]. A celle-ci appartient la liberté, car Dieu a voulu que l'homme contribuât à se sauver lui-même : ἡμᾶς δὲ ἐξ ἡμῶν αὐτῶν βούλεται σώζεσθαι[3].

Ni le corps n'est essentiellement mauvais, ni l'âme essentiellement bonne : le péché est donc notre fait, mais un fait qui nous est naturel et commun : le Logos seul est sans péché[4]. Du péché originel Clément ne parle nulle part explicitement. Il connaît sans doute la désobéissance de nos premiers parents, et paraît supposer que leur faute a consisté en partie à s'unir par le mariage plus tôt que Dieu ne le leur avait permis. Il admet encore qu'Adam a donné aux hommes par son péché un exemple qu'ils n'imitent que trop; que nous avons été viciés par sa faute; mais il ne précise pas davantage son enseignement[5].

C'est pour nous délivrer du péché que le Verbe s'est incarné[6]. Bien que notre auteur, préoccupé de la connaissance de Dieu apportée par Jésus-Christ, envisage surtout en celui-ci l'élément divin et invisible de son être, il n'ignore pas cependant ni ne méconnaît son humanité, ni le rôle qu'elle a joué dans l'œuvre du salut.

1. *Strom.*, III, 13, col. 1193; IV, 26, col. 1373-1377. Voir cependant *Quis dives salvetur*, 33, col. 640; *Strom.*, VII, 2, col. 413.
2. *Strom.*, VI, 6, col. 273; VI, 16, col. 360.
3. *Strom.*, VI, 12, col. 317; VI, 16, col. 360; IV, 21, col. 1341; II, 15, col. 1000; VII, 7, col. 468.
4. *Strom.*, II, 15, col. 1000, 1004; IV, 26, col. 1373, 1377; *Paed.*, III, 12, col. 672; cf. *Cohort.*, XI, col. 228.
5. *Strom.*, III, 17, col. 1205; III, 14, col. 1193, 1196; *Cohort.*, XI, col. 228; *Adumbr. in epist. Iudae*, col. 733.
6. *Cohort.*, XI, col. 228, 229.

Le Verbe s'est donc incarné, s'est engendré en quelque sorte lui-même dans son incarnation, est né de David, d'une vierge : le Verbe incarné est Jésus-Christ : ὁ λόγος ὁ Χριστός[1].

Photius a accusé Clément de docétisme[2]. L'accusation n'est que partiellement vraie. Clément repousse au contraire le docétisme proprement dit : il admet en Jésus-Christ un corps réel, un sang matériel, une humanité passible[3]; mais il pense que son corps était affranchi des nécessités ordinaires et naturelles du boire et du manger, et son âme des mouvements des passions (ἀπαθὴς τὴν ψυχήν), de la tristesse et de la joie. Il rapporte même, sans la désapprouver, une tradition qui représentait la chair du Sauveur comme impalpable et n'offrant au toucher aucune résistance[4].

En somme, notre auteur reconnaît bien en Jésus-Christ deux natures : l'unique Logos est à la fois Dieu et homme : Ὁ λόγος, ὁ μόνος ἄμφω, θεός τε καὶ ἄνθρωπος : il est l'Homme-Dieu (ὁ ἄνθρωπος θεός) qui nous est utile et comme Dieu et comme homme[5]. Mais, d'autre part, Clément le regarde évidemment comme une seule personne dont la personnalité réside dans le Verbe. Les exemples de communication d'idiomes sont fréquents dans ses œuvres, et il suppose que l'union hypostatique a persévéré même pendant le *triduum mortis :* « Le Verbe vivant et enseveli avec le Christ est exalté avec Dieu[6]. »

1. *Cohort.*, I, col. 60, 61 ; XI, col. 228, 229; *Strom.*, V, 3, col. 33; V, 14, col. 161; *Paed.*, I, 6, col. 300; III, 1, col. 556.
2. *Biblioth.*, cod. 109.
3. *Strom.*, III, 17, col. 1205, 1208; VI, 9, col. 292; VII, 17, col. 553, V, 6, col. 58; *Paed.*, I, 2, col. 252; I, 6, col. 301; II, 2, col. 409; III, 1, col. 557; *Quis dives salvetur*, 37, col. 641.
4. *Strom.*, VI, 9, col. 292; cf. III, 17, col. 1161, 1164; *Paed.*, I, 2, col. 252; *Adumbrat. in I Ioann.*, I, 1, col. 735; STAEHLIN, III, p. 210.
5. *Cohort.*, I, col. 61; *Paed.*, III, 1, col. 557; I, 3, col. 257; cf. I, 2, col. 252.
6. *Cohort.*, II, col. 97; *Paed.*, I, 5, col. 277, 280; I, 6, col. 301; *Cohort.*, X, col. 224.

Quant à l'œuvre de Jésus-Christ, elle est pour Clément une œuvre de révélation et d'enseignement : Jésus-Christ est notre docteur et notre maître, notre vrai pédagogue[1]. Mais elle est aussi une œuvre de rédemption et de réconciliation. Jésus-Christ a donné son âme pour chacun de nous : il est notre rançon (λύτρον ἑαυτὸν ἐπιδιδούς); il est propitiation pour nos péchés (ἱλασμός), victime immolée (ὁλοκάρπωμα, θῦμα) dont le sang nous rachète et nous réconcilie avec Dieu[2].

A ce salut qu'il a apporté Jésus-Christ nous appelle tous; à nous de lui répondre[3]. On lui répond d'abord par la foi. Qu'est-ce que la foi? Clément en parle souvent, mais n'en donne nulle part une définition précise. Il la considère comme étant, en général, une appréciation favorable et une admission anticipée de ce qui sera l'objet d'une intelligente compréhension. Puis, appliquant cette notion aux vérités religieuses, il en tire l'idée de la foi proprement dite[4]. De la foi, ajoute-t-il, naissent l'espérance, qui est l'attente de la possession du bien, la crainte et la pénitence qui nous conduisent à la charité et à la science (ἀγάπη καὶ γνῶσις)[5]. La foi ainsi entendue est ἰσχὺς εἰς σωτηρίαν καὶ δύναμις εἰς ζωὴν αἰώνιον, mais elle ne doit point se séparer de l'accomplissement des divins commandements; et, si elle suffit au salut, elle n'est cependant que le commencement de la connaissance de Dieu et de la perfection chrétienne. Au-dessus d'elle se place la gnose[6].

1. *Cohort.*, XI, col. 229, 232; XII, col. 240; *Paed.*, I, 6, col. 280; *Strom.*, VII, 10, col. 480.
2. *Quis dives salvetur*, 37; *Paed.*, III, 12, col. 677; *Strom.*, V, 11, col. 108; *Cohort.*, X, col. 228.
3. *Strom.*, II, 6, col. 960, 961.
4. *Strom.*, II, 6, col. 964; II, 12, col. 992; II, 2, col. 940.
5. *Strom.*, II, 6, col. 961, 965.
6. *Strom.*, II, 6, col. 961; II, 12, col. 992; V, 1, col. 21; VI, 14, col. 329; *Paed.*, I, 6, col. 285.

Nous touchons ici à l'un des points les plus importants de la doctrine de Clément d'Alexandrie. Nul doute qu'il n'ait divisé les chrétiens en deux catégories, ceux qui se contentent de la foi commune (κοινὴ πίστις) et ceux qui s'élèvent jusqu'à la gnose ; mais il a d'ailleurs expressément condamné l'erreur qui regarderait cette division comme la conséquence d'une différence de nature entre les hommes [1]. Loin de s'exclure, ces deux états sont au contraire intimement joints. La gnose suppose la foi, et la foi contient en germe la gnose, puisqu'elle en est le fondement, et que la vie de charité, qui est celle du gnostique, n'est que le développement de la vie de foi qui est celle du simple croyant [2].

Qu'est-ce donc au juste que le gnostique chrétien? Clément en a tracé en plusieurs endroits, notamment au Stromate VIIe (10-14), un portrait idéal où il est aisé de relever deux traits principaux. D'abord le gnostique a une connaissance et comme une intuition des vérités que la foi nous fait admettre sans nous en révéler le contenu : il a l'intelligence (ἐπιστήμη) de Dieu et des choses divines en général, de l'homme, de sa nature, de la vertu, du souverain bien, de l'univers et de son origine : les « grands mystères », dont les petits ne sont qu'une préparation, lui sont révélés [3]. Puis, le gnostique mène une vie parfaite, caractérisée par la pratique de deux vertus, l'une stoïcienne, l'autre chrétienne. La première est l'insensibilité (ἀπάθεια) : le

1. *Paed.*, I, 6, col. 288, 293.

2. *Paed.*, I, 6, col. 280 suiv. « Ne l'oublions jamais, pour Clément, cette superstructure exégétique a pour base la foi contenue dans la tradition ecclésiastique. L'enseignement du Christ est vraiment l'unique et nécessaire fondement, et il n'y a de gnose recevable que celle que Clément appelle ἐκκλησιαστικὴ γνῶσις » (Batiffol, *L'Égl. naiss.*, p. 311).

3. *Strom.*, V, 11, col. 108 ; VI, 8, col. 289 ; VI, 10, col. 300 ; VII, 3, col. 421.

gnostique a déraciné en lui toute passion, tout désir, tout le sensible de sa nature : aussi n'a-t-il que faire des vertus inférieures nécessaires pour la lutte; il est inébranlable aux événements et inaccessible aux émotions : c'est le philosophe idéal du Portique[1]. La seconde vertu est la charité (ἀγάπη) : elle est comme le principe qui dirige et féconde toute la vie du gnostique. La charité le fait souffrir pour l'Église et travailler à la conversion des âmes; lui fait aimer ses ennemis, pardonner les injures et endurer le martyre. Le gnostique prie sans cesse et partout, et sa prière est parfaite, soumise qu'elle est toujours à la volonté de Dieu[2].

En somme, dans la foi et la gnose, comme il est aisé de s'en rendre compte, Clément a simplement marqué les deux degrés de la vie chrétienne, celui de la vie commune, et celui de la perfection. Son originalité a consisté, d'une part, à introduire dans l'idée de la perfection l'élément intellectuel et platonicien de la connaissance, — le gnostique est parfait en doctrine et en conduite, — et, de l'autre, à introduire dans son élément moral la pratique de la vertu stoïcienne de l'apathie. On saisit ici sur le fait les deux influences, philosophique et chrétienne, qui se sont exercées sur son esprit, et qui se sont traduites dans son enseignement.

Ainsi attiré vers les problèmes de la vie intérieure, intellectuelle et morale des chrétiens, Clément s'est relativement moins occupé du côté extérieur de l'Église, de son organisation hiérarchique et de ses rites, beaucoup plus cependant qu'on ne l'a dit quelquefois. Il a surtout fortement opposé l'Église, la plus

1. *Strom.*, VI, 9, col. 292 suiv.
2. *Strom.*, I, 2, col. 709; IV, 4, col. 1225, 1228; IV, 9, col. 1284, 1285; VII, 1, col. 405; VII, 7, col. 449, 456; VII, 9, col. 477; VII, 12, col. 496 501.

ancienne Église, l'Église fondée par les apôtres, aux schismes et aux hérésies qui déchirent son unité et troublent sa foi[1]. Ces hérésies enseignent autre chose que n'ont enseigné nos pères; mais « nous devenons parfaits (dans la connaissance) quand nous sommes l'Église, avec le Christ pour chef[2] ». Les païens sont dans l'ignorance, ceux qui suivent les hérésies sont dans l'opinion (οἰήσει), l'Église la véridique est dans la science (ἐπιστήμη)[3]. Et c'est pourquoi, tandis que les hérésies ont erré, c'est « dans la vérité unique et dans la vieille Église qu'est la gnose la plus exacte et l'hérésie réellement la meilleure[4] ». Hors de cette Église il n'y a ni baptême légitime, ni martyre profitable, ni salut possible[5]. D'autre part, Clément partage nettement les fidèles de l'Église en clercs et laïcs, et parmi les premiers distingue les évêques, les prêtres et les diacres[6]. Le *Quis dives salvetur* fournit même, en faveur de la primauté de saint Pierre, un texte classique : cet apôtre est « l'élu, le choisi, le premier des disciples (ὁ πρῶτος τῶν μαθητῶν) pour qui seul, avec lui-même, le Sauveur a payé le tribut[7] ».

Le baptême est une nouvelle naissance (ἀναγέννησις), nous fait enfants de Dieu, parfaits, immortels : c'est un sceau (σφραγίς), une illumination (φώτισμα), un bain (λουτρόν) qui efface les péchés et les peines qui leur sont dues[8].

L'eucharistie suit le baptême. Clément a été présenté,

1. *Paed.*, I, 5, col. 269; *Strom.*, VII, 17.
2. *Paed.*, I, 5, col. 269, 272.
3. *Strom.*, VII, 16, col. 540.
4. *Strom.*, VII, 15, col. 528. Le mot αἵρεσις est pris évidemment ici au sens de choix doctrinal.
5. *Strom.*, I, 19, col. 813; IV, 9, col. 1284; IV, 12, col. 1293; *Paed.*, II, 10, col. 529.
6. *Paed.*, III, 11, col. 677; *Strom.*, III, 12, col. 1180, 1189; VI, 13, col. 328.
7. *Quis dives salvetur*, 21, col. 625.
8. *Paed.*, I, 6, col. 280, 281; *Strom.*, II, 13, col. 996; *Quis dives salv.*, 39, col. 644.

par la critique protestante en général, comme n'admettant pas la présence réelle et substantielle du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'eucharistie. Et il est vrai que l'habitude d'allégoriser dont il ne se défend pas assez a pu, dans une certaine mesure, faire prendre le change sur sa vraie pensée. Mais c'est une méprise [1]. Clément rapproche l'eucharistie du baptême, et condamne les hérétiques (encratites) qui ne se servaient que de pain et d'eau pour la προσφορά eucharistique [2]. D'après ses textes, le pain et le vin, aliment sanctifié, offerts par Melchisédec, étaient la figure de l'eucharistie [3]; cette eucharistie ne peut être reçue que par ceux qui en sont dignes [4]. Le Christ donne au chrétien du pain qui est lui-même, et celui qui y goûte ne fait plus l'expérience de la mort; chaque jour aussi le Christ se donne au chrétien en breuvage d'immortalité [5]. « Boire le sang de Jésus c'est participer à l'incorruptibilité du Seigneur... Le mélange des deux, savoir du vin et du Verbe, est appelé eucharistie, grâce vénérable et belle. Ceux qui, selon la foi, y participent sont sanctifiés corps et âme, la volonté du Père mêlant mystérieusement le divin mélange, l'homme à l'Esprit et au Verbe [6]. » Tout ce langage montre bien, encore que l'expression en soit parfois rudimentaire, que Clément ne méconnaît pas, pour parler comme lui, le canon eucharistique de l'Église [7]. Les autres passages, où il présente la connaissance plus parfaite du Sauveur et

1. Voir ici P. Batiffol, *L'Eucharistie*, 5e édit., p. 248 et suiv.
2. *Strom.*, I, 19, col. 813.
3. *Strom.*, IV, 25, col. 1369.
4. *Strom.*, I, 1, col. 692.
5. *Quis dives salvetur*, 23, col. 628; Staehlin, III, 175 : Ἐγώ (le Christ) σου τροφεύς, ἄρτον ἐμαυτὸν διδούς, οὗ γευσάμενος οὐδεὶς ἔτι πεῖραν θανάτου λαμβάνει, καὶ πόμα καθ' ἡμέραν ἐνδιδοὺς ἀθανασίας.
6. *Paed.*, II, 2, col. 409. 412. L'Esprit ici est la divinité même du Verbe, comme l'indique le contexte.
7. *Strom.*, I, 19, col. 813.

sa doctrine comme un pain et un vin, comme la chair et le sang de Jésus, reproduisent en partie le langage des faux gnostiques, et n'ont aucun rapport avec l'eucharistie[1].

Clément d'Alexandrie paraît comprendre la pénitence à peu près comme Hermas. Après avoir rapporté les paroles du *Pasteur* sur l'unique pénitence possible après le baptême, il s'efforce de montrer qu'elle doit suffire, et quel désordre ce serait de la répéter souvent[2]. Il ne s'agit ici, bien entendu, que de la pénitence officielle, car les châtiments que Dieu envoie au chrétien pécheur ont d'ailleurs, observe-t-il, pour but de l'amender, et Dieu est toujours prêt à accueillir le pécheur[3]. Remarquons en outre que l'Église d'Alexandrie ne paraît pas avoir connu, au temps de Clément, de réserve par rapport à la réconciliation des homicides. Cela résulte de l'histoire du jeune homme converti par saint Jean, rapportée par notre auteur dans le *Quis dives salvetur*, 42.

Clément a-t-il jamais composé l'écrit Περὶ ἀναστάσεως qu'il annonçait dans son Pédagogue (i, 6, col. 305; ii, 10, col. 521)? Nous l'ignorons. Il est certain seulement que dans les ouvrages qui restent de lui il enseigne ou suppose la résurrection de la chair[4]. Sur le *millenium* son silence est complet. Mais il admet que les âmes pécheresses seront, après la mort, sanctifiées (ἁγιάζειν) par un feu intelligent, et que les scélérats seront punis également par le feu[5]. Le châtiment de

1. Voir, par exemple, *Paed.*, I, 5, col. 268; II, 2, col. 424; *Quis dives salvetur*, 29, col. 633. 636. Au *Paed.*, I, 6, col. 301, plusieurs auteurs cependant voient l'eucharistie.

2. *Strom.*, II, 13, col. 993, 996.

3. *Strom.*, IV, 24, col. 1363; *Quis dives salv.*, 38, 39, col. 644, Staehlin, III, 185.

4. *Paed.*, I, 6, col. 284; I, 4, col. 260.

5. *Strom.*, VII, 6, col. 449; V, 14, col. 133. C'est l'indice d'une croyance au purgatoire.

ces derniers sera-t-il éternel? Il ne le dit pas assez nettement. Au Stromate VII, 2 (col. 416), les peines dont parle Clément, et qui suivent le jugement définitif, forcent les délinquants au repentir. Cette même idée revient au chapitre 12 (col. 508); et au chapitre 16 (col. 541), l'auteur émet le principe que Dieu ne punit pas, mais corrige seulement, c'est-à-dire que tout châtiment de sa part est médicinal[1]. Si l'on songe qu'Origène, pour conclure à l'*apocatastasis,* devait partir du même principe, il y a des chances pour que Clément l'ait entendu de la même façon.

Quoi qu'il en soit, notre docteur ajoute que, de leur côté, les élus seront reçus dans une des trois demeures signifiées par les chiffres trente, soixante, cent de la parabole de la semence (*Matth.,* XIII, 8)[2]. Au gnostique seul est donné ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme. Il entrera dans la demeure de Dieu, pour le contempler dans une lumière immuable et éternelle[3].

§ 2. — Origène[4].

L'Orient n'a pas connu de théologien qui ait exercé une influence plus profonde qu'Origène. Homme vrai-

1. Cf. *Strom.*, VI, 14, col. 329, 332.
2. *Strom.*, VI, 14, col. 337; IV, 18, col. 1321.
3. *Strom.*, IV, 18, col. 1321; VII, 10, col. 481; VII, 11, col. 496.
4. L'édition citée est celle de DELARUE-LOMMATZSCH, Berolini, 1831-1848. Mais là où les textes sont plus difficiles à trouver, j'ai noté, avec le tome et la page de Lommatzsch, le tome et la colonne de la *Patrologie grecque* de Migne (XI-XVII). — Travaux : HUET, *Origeniana*, Rouen, 1668. E. R. REDEPENNING, *Origenes*, Bonn, 1841-1846. F. PRAT, *Origène*, Paris, 1907. J. DENIS, *De la philosophie d'Origène*, Paris, 1884. CH. BIGG, *The christian Platonists of Alexandria*, Oxford, 1886. L. ATZBERGER, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Freiburg im Breisgau, 1896. W. FAIRWEATHER, *Origen and greeck*

ment universel et qui a possédé toute la science de son temps, bien qu'il n'en ait pas fouillé également toutes les parties, âme essentiellement droite et sincère, esprit hardi, regardant toujours la difficulté bien en face et ne la dissimulant jamais, sachant douter et n'imposant pas son opinion dans les questions qu'il croyait libres, capable de synthèse et de vues d'ensemble bien que son érudition fût prodigieuse dans les détails, il a été, dit Bigg[1], « le premier grand professeur, le premier grand prédicateur, le premier grand écrivain en matière de spiritualité, le premier grand commentateur, le premier grand dogmaticien » qu'ait eu l'Église. Grand philosophe il ne l'a pas été. Il a connu très bien toutes les philosophies de l'antiquité et s'en est servi ; mais il n'a été lui-même à ce point de vue ni original ni créateur[2].

C'est dans le Περὶ ἀρχῶν, écrit en 228-231, qu'Origène s'est efforcé de résumer et de réduire en système toute sa doctrine : ce livre est comme la première *somme* que l'Église ait connue. L'intention de l'auteur a été d'y

patristic theology, New-York, 1901. F. HARRER, *Die Trinitätslehre des Kirchenlehrers Origenes*, Regensburg, 1858. KNITTEL, *Des Origenes Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes*, dans la *Theolog. Quartalschr.*, tom. LIV, 1872. M. LANG, *Ueber der Leiblichkeit des Vernunftwesen bei Origenes*, Leipzig, 1892. C. KLEIN, *Die Freiheitslehre des Origenes*, Strassburg, 1894. G. CAPITAINE, *De Origenis ethica*, Monast. Guestph., 1898. G. ANRICH, *Klemens und Origenes als Begründer der Lehre von Fegfeuer*, Tübingen, 1902. G. BORDES, *L'apologétique d'Origène d'après le Contra Celsum*, Cahors, 1900. A. ZOELLIG, *Die Inspirationslehre des Origenes*, Freiburg im Br., 1902.

1. *The Christian Platonists of Alexandria*, p. 115.

2. Origène a eu de grands admirateurs et de grands ennemis, et, à part quelques points sur lesquels ils s'accordent, les critiques ont toujours été partagés dans le jugement qu'ils portent sur ses doctrines. Ce désaccord, qui a commencé du vivant de l'auteur, persévère encore. De nos jours, Bardenhewer, par exemple, se montre sévère à son endroit et s'appuie volontiers sur saint Jérôme. Le P. Prat, au contraire, l'excuse le plus souvent en s'appuyant sur les textes. Les textes, en effet, pourraient trancher la question : mais nous ne les avons pas tous, et l'on sait qu'un certain nombre de ceux que nous possédons ont été corrigés.

donner, en dehors de toute polémique, une synthèse de nos croyances : « ... seriem quamdam et corpus ex horum omnium ratione perficere, ut manifestis et necessariis assertionibus de singulis quibusque quid sit in vero rimetur, et unum, ut diximus, corpus efficiat[1] ». A côté du *De principiis,* il faut signaler, comme sources principales de la théologie d'Origène, ses *Commentarii in Evangelium Ioannis* (228-238), le *Contra Celsum* (246-248) et le *De Oratione* (233-234).

La base de cette théologie, nous déclare-t-il, est la prédication ecclésiastique, le symbole tel que l'Église le développe et l'explique, car dans la multiplicité des opinions et des erreurs qui surgissent de toutes parts, c'est là qu'il faut chercher la vérité[2]. Quel est cet enseignement de l'Église? Origène l'expose au livre premier du *De principiis* (Praef., 4-10). Il y distingue des doctrines certaines, unanimement professées et prêchées, et d'autres qui ne sont pas énoncées « manifesta praedicatione ». Parmi les premières il faut mettre un Dieu unique, créateur, auteur des deux Testaments, juste et bon à la fois; — Jésus-Christ né du Père avant toute créature, et son ministre dans la création, Dieu lui-même, qui s'est fait homme et s'est incarné tout en restant Dieu, qui a pris un corps semblable au nôtre, mais qui est né de la Vierge et du Saint-Esprit ; qui est vraiment né, a vraiment souffert,

1. *De princip.*, I, Praef., 10. A part quelques fragments conservés en grec, nous n'avons malheureusement du *De principiis* qu'une traduction latine faite par Rufin en 398, et où celui-ci s'est efforcé de pallier ce que le texte original offrait d'incorrect surtout au point de vue trinitaire. Une traduction latine littérale de saint Jérôme a presque entièrement péri.

2. « Cum multi sint qui se putant sentire quae Christi sunt, et nonnulli eorum diversa a prioribus sentiant, servetur vero ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita et usque ad praesens in ecclesiis permanens ; illa sola credenda est veritas quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione » (*De princ.*, I, praef., 2).

qui est vraiment mort, ressuscité et monté au ciel; — le Saint-Esprit, associé en honneur et en dignité au Père et au Fils, inspirateur de l'Ancien et du Nouveau Testament (4). Puis l'âme, son immortalité, la récompense ou le châtiment « igni aeterno » qui lui est destiné après la mort suivant ses œuvres; la résurrection du corps, la liberté humaine, la lutte de l'âme contre le diable et ses anges (5); l'existence par conséquent de ce diable et de ses anges (6). Il y faut ajouter la création du monde, son commencement dans le temps, sa ruine future (7); l'inspiration des Écritures et le fait qu'elles ont un double sens, apparent et secret (spirituel, 8); enfin l'existence des bons anges dont Dieu emploie les services pour le salut des hommes (10). — Au contraire, parmi les questions qui ne sont pas pleinement élucidées Origène mentionne les suivantes : le Saint-Esprit est-il engendré ou non (saint Jérôme a traduit « est-il *fait* ou non »)? Est-il ou non lui aussi Fils de Dieu (4)? L'âme vient-elle « ex seminis traduce » ou autrement (5)? Les démons sont-ils des anges déchus (6)? Qu'y avait-il avant le monde actuel et qu'y aura-t-il après lui (7)? Dieu et les esprits sont-ils ἀσώματα et dans quel sens (8, 9)? Quand les anges ont-ils été créés, que sont-ils et quel est leur état? Enfin les astres sont-ils ou non animés (10)?

Cette double énumération est instructive, et la distinction faite par Origène des vérités définitivement acquises et de celles au sujet desquelles on discute encore est capitale. Les premières, remarque-t-il, sont les vérités que les apôtres ont jugé nécessaire d'enseigner manifestement à tous, « etiam his qui pigriores erga inquisitionem divinae scientiae videbantur »; les autres sont celles dont ils ont abandonné la recherche aux « studiosiores », « qui Spiritus dona excellentia mererentur et praecipue sermonis sapientiae et scientiae

gratiam per ipsum Spiritum sanctum percepissent » (I, Praef., 3). De certaines choses ils ont dit « quia sint », ce qui suffit aux simples fidèles, laissant aux plus zélés le soin de trouver « quomodo aut unde sint » (*ibid.*). Dans ce domaine s'exercera la sagacité du théologien et de l'exégète.

L'enseignement de l'Église, en effet, doit être justifié et complété soit par l'Écriture soit par une saine philosophie[1]. L'Écriture sainte est la première source de la théologie : l'Écriture, c'est-à-dire les paroles de Jésus-Christ, non pas seulement celles qu'il a prononcées étant homme, mais encore celles que, Verbe de Dieu, il a prononcées par Moyse et les prophètes[2]. Origène est en effet le théologien par excellence de l'Écriture : c'est toujours elle qu'il s'efforce d'expliquer, sur elle qu'il s'appuie, à elle qu'il demande ses solutions, et l'on sait quels immenses travaux il avait entrepris sur le texte sacré.

Or cette Écriture, continue-t-il, contient un triple sens, correspondant à la composition même de l'homme : un sens somatique ou littéral, un sens psychique ou moral, un sens pneumatique ou spirituel. Le premier est le « communis et historialis intellectus » : il suffit pour l'édification des « simpliciores » ; le second est pour l'édification de ceux qui progressent ; enfin le troisième, « lex spiritualis », est pour l'édification des parfaits[3]. Ces deux derniers sens ne se distinguent pas toujours aisément l'un de l'autre. On voit cependant d'une manière générale et par les exemples que donne Origène, que le sens psychique ou moral est celui qui s'applique aux relations de l'âme individuelle et par-

1. *De princip.*, I, Praef., 10.
2. *De princip.*, I, Praef., 4.
3. *De princip.*, IV, 11 ; cf. *In Levitic.*, hom. V, 1, Lom., IX, 239 ; *P. G.*, XII, 447.

ticulière avec Dieu et la loi morale; tandis que le sens spirituel a une portée plus vaste, et s'applique aux mystères, à l'Église universelle et à son histoire, au monde à venir et au ciel.

Est-ce à dire que tous les passages de l'Écriture sont susceptibles d'être expliqués dans ce triple sens? Non : et il en est notamment que l'on ne saurait entendre dans le sens littéral[1]. Dieu les a jetés en quelque sorte sous nos pas pour nous faire souvenir que les Livres saints ont une signification plus haute. Ces passages ne se rencontrent pas seulement dans l'Ancien Testament : les évangiles et les écrits apostoliques en contiennent aussi. Origène en donne des exemples ; mais il se défend d'ailleurs de réduire ainsi à néant le sens historique et littéral de l'Écriture; car ces cas, ajoute-t-il, ne sont évidemment que des exceptions : « A nobis evidenter decernitur in quam plurimis servari et posse et oportere historiae veritatem[2]. »

Comment justifiait-il cet allégorisme? — D'abord par l'impossibilité pratique de prendre à la lettre certains récits de l'Écriture; ensuite par l'autorité et l'exemple de saint Paul[3]; mais il se le justifiait à lui-même par une raison plus générale, à savoir que toute la nature visible n'est au fond qu'un immense symbole du monde invisible, et chaque individu la représentation d'une idée ou d'un fait suprasensible[4]. De même que l'homme a été créé à l'image de Dieu, ainsi chaque être l'a été comme l'image d'une réalité supérieure. La foule, incapable d'atteindre à ces réalités,

1. Il faut dire, à la décharge d'Origène, qu'il entend souvent le mot *littéral* dans un sens beaucoup plus étroit que nous. V. BARDENHEWER, *Gesch. der altchr. Lit.*, II, 125.
2. *De princ.*, IV, 15-19.
3. *De princ.*, IV, 13.
4. *In Cantic. canticor.*, lib. III, vers. 9, Lom., XV, 48; *P. G.*, XIII, 173, 174; *In Levit.*, hom. V, 1, Lom., IX, 239; *P. G.*, XII, 447.

doit accepter les symboles qui la mettent indirectement en rapport avec elles ; mais il appartient au chrétien parfait de traverser ces figures et d'aller jusqu'aux mystères qu'elles recouvrent.

Conception très haute, on le voit, mais extrêmement dangereuse ; car elle permettait d'écarter, sous prétexte de sens plus profond, la lettre des Écritures, d'en conserver ou d'en sacrifier, à son gré, la partie historique, et finalement de substituer sa fantaisie à la règle de la foi.

La seconde source où devait puiser Origène pour expliquer et féconder l'enseignement ecclésiastique, est la philosophie, toute espèce de philosophie, car Origène, comme Clément, repoussait seulement les systèmes qui nient Dieu et la Providence [1]. Il admettait que les philosophes ont appris par révélation quelques-unes au moins des belles choses qu'ils ont dites, qu'ils sont souvent d'accord avec la loi de Dieu [2], que celle-ci complète leurs affirmations ; mais il est moins enthousiaste pour eux que ne l'était Clément. Il les cite moins souvent, et leur reproche d'avoir commis des erreurs, toléré l'idolâtrie, de ne s'être adressés qu'à une élite, et d'avoir manqué d'autorité pour instruire les âmes [3]. Il a senti, semble-t-il, l'inanité des efforts tentés avant lui pour tirer de la philosophie la corroboration ou l'éclaircissement des dogmes, et aussi travaille-t-il à se pénétrer de ses méthodes et de son esprit plutôt qu'il ne fait état de ses enseignements. C'est par là qu'Origène est profondément philosophe : par la tournure de son esprit inquiet et chercheur, par son amour de la spéculation, par la hardiesse

1. S. Grégoire le Thaumaturge, *In Origen. orat. panegyr.*, 13, 14.
2. *Contra Cels.*, V, 3 ; *In Genes.*, hom. XIV, 3.
3. *C. Cels.*, V, 43 ; VII, 47 ; VI, 2 ; *In Genes.*, hom. XIV, 3 ; S. Grég. le Thaumat., *In Orig. orat. paneg.*, 14.

avec laquelle il ose raisonner même dans les problèmes surnaturels; et par là s'explique ce jugement de Porphyre qu'Origène vivait en chrétien, mais qu'il pensait en grec, et qu'il avait introduit les idées grecques dans les mythes des autres peuples[1].

Car d'ailleurs on se tromperait en croyant que les conclusions proprement dogmatiques d'Origène ont été sérieusement influencées par la philosophie particulière qu'il avait étudiée. Bien qu'élève, vers 210, d'Ammonius Saccas, le fondateur de l'école néo-platonicienne, et condisciple de Plotin, l'auteur des Ennéades, notre auteur n'est pas, à vrai dire, néoplatonicien. Il a plus reçu du milieu général des idées que d'un système portant un nom; et si la philosophie platonicienne, telle qu'elle était comprise à Alexandrie au début du IIIe siècle, a déteint sur lui, c'est qu'il en a surtout apprécié les tendances et l'esprit plus qu'il n'en a adopté les doctrines[2].

Tels sont les principes qui ont guidé Origène dans l'exposé de sa théologie. On va voir comment il les a mis en œuvre.

Son Dieu, comme celui de Clément, est le Dieu quelque peu abstrait du platonisme. Il est ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, ex omni parte μονάς, et ut ita dicam ἑνάς... incomprehensibilis, inaestimabilis, impassibilis, ἀπροσδεής[3]. L'homme cependant peut naturellement le connaître, et dans la mesure où il s'affranchit de la matière[4]. Cette monade est d'ailleurs τριάς ou *tri-*

1. Eusèbe, *Hist. eccles.*, VI, 19, 7.
2. Harnack. *Lehrb. der DG.*, I, 823 suiv. N'oublions pas que le néo-platonisme ne se constitua que plus tard en corps de doctrine, et que les Ennéades de Plotin, qui en sont comme le manuel, ne parurent qu'en 269, seize ans après la mort d'Origène.
3. *C. Cels.*, VI, 64; *In Ioann.*, XIX, 1, Lom., II, 149; *P. G.*, XIV, 536; *De princip.*, I, 1, 5, 6; II, 4, 4; III, 5, 2.
4. *De princ.*, I, 1, 7.

nitas : elle contient trois hypostases, le Père, le Fils et l'Esprit-Saint[1].

Le second terme de cette trinité est donc le Verbe ou le Fils. Il est bien remarquable qu'Origène, voulant en traiter, part du Verbe incarné, de Jésus-Christ, tel que le présente le symbole. Sa doctrine peut, du reste, se résumer en trois mots : le Verbe est Dieu et distinct du Père, éternellement engendré, consubstantiel au Père.

Rappelons d'abord qu'Origène avait connu le modalisme à Rome, et ne cessa de le combattre en affirmant la distinction réelle du Fils d'avec le Père. Il y a des gens, dit-il, qui regardent le Père et le Fils comme n'étant pas numériquement distincts (ἀριθμῷ), mais comme étant un, ἕν, οὐ μόνον οὐσίᾳ ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ, et comme divers seulement κατά τινας ἐπινοίας, οὐ κατὰ ὑπόστασιν[2]. Origène enseigne au contraire que ἕτερος καθ' ὑποκείμενόν ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ πατρός; qu'il y a δύο ὑποστάσεις, δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα[3].

Or le Fils, ainsi réellement distinct du Père, n'est pas créé, mais engendré, et de toute éternité. Ce dernier point est un de ceux qu'Origène a le mieux mis en relief : « Non enim dicimus, sicut haeretici putant, partem aliquam substantiae Dei in filium versam, aut ex nullis substantibus filium procreatum a patre, id est extra substantiam suam, ut fuerit aliquando quando

1. Ἡμεῖς μέντοι γε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν πατέρα, καὶ τὸν υἱόν, καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα κτλ. *In Ioann.*, II, 6 (Lom., I, 109, 110; *P. G.*, XIV, 128); VI, 17 (Lom., I, 227; *P. G.*, XIV, 257); *In Isaiam*, hom. I, 4; IV, 1.

2. *In Ioann.*, X, 21 (Lom., I, 350; *P. G.*, XIV, 376); II, 2 (Lom., I, 92; *P. G.*, XIV, 108, 109).

3. *De oratione*, 15; *C. Cels.*, VIII, 12. Sur le sens des mots οὐσία, ὑπόστασις, ὑποκείμενον, πρόσωπον dans Origène, voir PRAT, *Origène*, p. 1[illegible]9 et suiv. Origène n'oppose pas directement ὑπόστασις à οὐσία, mais il a certainement préparé le triomphe de la terminologie cappadocienne.

non fuerit, sed abscisso omni sensu corporeo, ex invisibili et incorporeo Verbum et sapientiam genitam dicimus absque ulla corporali passione, velut si voluntas procedat a mente[1]. » Et réfutant d'avance Arius, il va répétant que « non erat quando (Filius) non erat »; car le Fils, remarque-t-il, est la splendeur de la lumière éternelle, et la lumière resplendit nécessairement toujours[2].

Comment se fait cette génération? Origène vient de le dire. Le Fils n'est pas une partie de la substance du Père : celui-ci n'a pas détaché de lui son Fils en l'engendrant, car le Fils n'est pas une prolation (προβολή[3]). Bien plus, cette génération n'est pas un acte qui ait un commencement et une fin : c'est un acte éternel et continu comme l'éclat de la lumière qui luit toujours : ἀεὶ γεννᾶται ὁ σωτὴρ ὑπὸ τοῦ πατρός. Il ne faut même pas parler de temps ni d'éternité, car la Trinité est au-dessus de tout cela[4].

Ainsi engendré de la substance du Père, le Fils est Dieu non en vertu d'une participation extrinsèque (κατὰ μετουσίαν), mais essentiellement : κατ' οὐσίαν ἐστὶ θεός[5] : il est de la substance du Père, il lui est ὁμοούσιος. Le terme se trouve dans Origène, si la traduction suivante est exacte :

« Sic et sapientia ex Deo procedens ex ipsa substantia Dei generatur. Sic nihilominus et secundum similitudinem

1. *De princip.*, IV, 28.
2. *In Epist. ad Rom.*, I, 5, Lom., VI, 22, 23; *P. G.*, XIV, 848, 849; *In Epist. ad Hebr. fragm.*, Lom., V, 297; *P. G.*, XIV, 1307.
3. *De princip.*, IV, 28; *In Ierem.*, hom. IX, 4, Lom., XV, 212; *P. G.*, XIII, 357; cf. *De princ.*, I, 2, 6; *In Ioann.*, I, 23, Lom., I, 50; *P. G.*, XIV, 65.
4. *In Ierem.*, hom. IX, 4, Lom., XV, 212; *P. G.*, XIII, 357; *De princ.*, IV, 28.
5. *Selecta in Psalmos*, hom. XIII, 134. Il est, comme le Père, αὐτοσοφία, αὐτοδικαιοσύνη, αὐτοαλήθεια, αὐτοβασιλεία (*In Matth.*, XIV, 7, Lom., III, 283; *P. G.*, XIII, 1197; cf. *In Ioann.*, I, 27).

corporalis aporrhoeae esse dicitur aporrhoea gloriae omnipotentis pura et sincera. Quae utraeque similitudines manifestissime ostendunt communionem substantiae esse filio cum patre. Aporrhoea enim ὁμοούσιος videtur, id est unius substantiae cum illo corpore ex quo est vel aporrhoea vel vapor[1]. »

Origène exclut absolument ici l'anoméisme. Si l'on remarque qu'il exclut également plus haut tout partage de la substance du Père et toute προβολή, on en conclura qu'il admet le consubstantiel strict.

Au nombre des questions que l'enseignement de l'Église n'avait pas tranchées, Origène mettait, on s'en souvient, celle du mode de procession du Saint-Esprit : *Utrum (Spiritus Sanctus) natus an innatus*[2], *vel filius etiam Dei ipse habendus sit nec ne.* Ce qui le préoccupe ici n'est pas de savoir si le Saint-Esprit est créé : car sur ce point la prédication de l'Église n'était pas muette, et Origène lui-même n'a jamais sérieusement hésité. Il se plaint qu'il y ait des gens « minora quam dignum est de eius (Spiritus) divinitate sentientes » ; il ajoute que tout a été fait si ce n'est la nature du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint, que l'on ne trouve nulle part que le Saint-Esprit soit « factura vel creatura » ; qu'il est éternel, qu'il ne passe pas de l'ignorance à la science, qu'il est associé aux honneurs et à la dignité du Père et du Fils et qu'il est saint comme eux[3]. Enfin

1. *In Epist. ad Hebr. fragm.*, Lom., V, 299, 100 et XXIV, 358, 359; *P. G.*, XIV, 1308. Le texte est cité par Pamphile, *Apol. pro Origene*, Lom., XXIV, 358.

2. C'est la traduction de Rufin soit dans le *Periarchon*, soit dans l'*Apologie* de Pamphile. S. Jérôme a traduit « utrum factus sit an infectus ». Le grec devait porter γεννητὸς ἢ ἀγέννητος ou bien γενητὸς ἢ ἀγένητος. Le sens étymologique est différent; mais on constate par les manuscrits que ces mots s'interchangeaient fréquemment, et qu'on les prenait souvent l'un pour l'autre. Il semble bien, par ce qui va être dit, que Rufin a mieux traduit ici la pensée d'Origène.

3. *De princip.*, I, praef., 4; I, 3, 3; I, 3, 4; II, 2, 1; II, 7, 3; IV, 28; V, 35; *In Isaiam*, hom. IV, 1.

notre auteur a pu être cité par saint Basile comme un témoin du dogme contre les pneumatomaques[1]. Mais Origène était arrêté par cette affirmation de saint Jean que tout a été produit par le moyen du Verbe (διά), et par conséquent par le Père comme auteur principal (ὑπό). Le Saint-Esprit aurait-il été ainsi produit? Si on le nie, il faut dire que le Saint-Esprit est ἀγέννητος. Or ce qualificatif ne convient qu'au Père. On doit donc confesser « conformément à la piété et à la vérité, que tout ayant été produit par le Verbe (διά), le Saint-Esprit est le plus digne et le premier en rang de tous les êtres produits par le Père (ὑπό) par le moyen du Christ ». Et Origène voit dans cette dérivation seulement médiate du Saint-Esprit du Père, un des caractères qui différencient son mode de procession de celui du Fils. Celui-ci est immédiatement engendré par le Père. Le Saint-Esprit vient du Père par le Fils, qui lui communique, avec l'être, la sagesse, l'intelligence, la justice, etc.; mais il n'est pas pour autant engendré proprement par le Fils, car la qualité de celui-ci d'être Monogène exclut dans la trinité toute autre filiation[2]. C'est la solution à peu près que donnera plus tard saint Grégoire de Nysse.

Jusqu'ici rien que de correct dans la doctrine trinitaire d'Origène. Et cependant l'on sait que saint Épiphane, saint Jérôme, Théophile d'Alexandrie et plus tard Justinien l'ont violemment accusé de subordonner le Fils au Père et le Saint-Esprit au Fils, et même d'avoir été le précurseur des ariens. Ce dernier reproche doit être immédiatement écarté; car il est remarquable que les ariens purs n'ont jamais songé à se réclamer d'Origène, ou même l'ont attaqué; et les textes qu'on pourrait

1. Saint Basile (*De Spiritu Sancto*, XXIX, 73) cite *In Ioan.*, VI, 17, Lom., I, 227; *P. G.*, XIV, 257.
2. *In Ioann.*, II, 6, Lom. I, 108-110, *P. G.*, XIV, 125-129.

invoquer pour appuyer ce reproche n'ont vraiment pas la portée qu'on leur voudrait donner[1]. L'accusation de subordinatianisme est plus sérieuse; et il est bien certain que plusieurs passages des écrits d'Origène ont besoin, pour paraître orthodoxes, d'être interprétés avec indulgence. Ainsi, le Verbe, dit-il, n'est pas ὁ θεός ni αὐτοθεός, mais θεός, δεύτερος θεός : il n'est pas, comme le Père, αὐτοαγαθόν, ἁπλῶς ἀγαθός, ἀπαραλλάκτως ἀγαθός, mais seulement εἰκὼν ἀγατόθητος[2] : il n'est pas absolument simple, mais, occupant le milieu entre l'un et le multiple, il contient les idées du Père, les types des êtres réalisables (σύστημα θεωρημάτων)[3] : il ne connaît pas le Père aussi bien qu'il en est connu, et la gloire qu'il en reçoit est plus grande que celle qu'il lui rend[4]. Pareillement, son action est moins étendue : elle ne s'exerce que sur les êtres raisonnables (ἐπὶ μόνα τὰ λογικά)[5]. Bref, il est Dieu, mais sous le Père (θεὸν κατὰ τὸν τῶν ὅλων θεὸν καὶ πατέρα)[6]. — Aussi ne doit-on point lui adresser purement et absolument ses prières. On les lui adresse, car il est Dieu, mais afin que, comme pontife, il les présente au Père[7]. Quant au Saint-Esprit, il est, lui aussi, inférieur au Père et au Fils[8]. Sa sphère d'action est moins étendue que la leur. Celle du Père s'étend à tous les êtres, celle du Fils à toutes les créatures intelligentes, celle du Saint-Esprit seulement aux justes : ἔτι δὲ ἧττον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ μόνους τοὺς ἁγίους διϊκνούμενον[9].

1. Κτίσας (*In Ioann.*, I, 22, Lom. I, 40; *P. G.*, XIV, 56); πρεσβύτατον πάντων τῶν δημιουργημάτων (*C. Cels.*, V, 37).
2. *C. Cels.*, V, 39; *De princ.*, I, 2, 13; cf. *In Ioann.*, VI, 23.
3. *In Ioann.*, II, 12; I, 22, Lom., I, 41, 42; *P. G.*, XIV, 56.
4. *De princ.*, IV, 35; *In Ioann.*, XXXII, 18, Lom., II, 473; *P. G.*, XIV, 821.
5. *De princ.*, I, 3, 5; cf. I, 3, 8.
6. *C. Cels.*, II, 9; VI, 60.
7. *C. Cels.*, V, 4; VIII, 13, 26; *De orat.*, 14, 15.
8. *In Ioann.*, II, 6, Lom., I, 113; *P. G.*, XIV, 132.
9. *De princip.*, I, 3, 5; cf. I, 3, 8.

Il serait trop long, on le comprend, de discuter ici tous ces passages et ceux qu'on leur pourrait adjoindre[1]. Mais on n'appuiera pas sur eux un jugement trop sévère pour l'orthodoxie trinitaire d'Origène, si l'on remarque que plusieurs peuvent très bien s'expliquer, et sans beaucoup d'effort, d'une façon acceptable; que l'incorrection des autres vient plutôt des termes employés qu'elle ne tient à la pensée de l'auteur; qu'il est juste enfin, dans le doute, de le faire bénéficier de ses déclarations fermes et précises, formulées ailleurs. Tous les critiques ont remarqué que, avant le concile de Nicée, le langage théologique sur la Trinité était imparfait. Celui d'Origène, qui écrivait beaucoup et vite, est meilleur que celui de ses devanciers sous certains rapports, mais ne pouvait être sans défaut. Désireux de maintenir contre les modalistes la distinction réelle des personnes divines, tout occupé de fournir l'explication de textes scripturaires embarrassants, engagé à fond dans des discussions épineuses, il lui arrive de ne voir devant lui que la vérité particulière qu'il veut établir, et de parler comme si elle était la vérité totale. Ajoutons qu'il s'est plaint lui-même que certains de ses ouvrages eussent été falsifiés par les hérétiques, ou même eussent été publiés par des zélateurs indiscrets avant qu'il y eût mis la dernière main[2]. Ce sont là des circonstances qui, si elles ne le justifient pas complètement, atténuent singulièrement la gravité des accusations portées contre lui.

Nous avons vu qu'Origène, en proclamant l'éternelle génération du Verbe, avait anticipé nettement la définition nicéenne. On a voulu diminuer son mérite, en

1. On en trouvera un bon nombre discutés dans F. PRAT, *Origène*, p. 50 et suiv.

2. RUFIN, *De adulter. libror. Origenis*, *P. L.*, XVII, 626 : S. JÉRÔME, *Epist.* LXXXIV, 10.

remarquant qu'admettant la création *ab aeterno,* il devait tout naturellement admettre aussi la génération éternelle du Logos. Cela est vrai : mais pourtant, entre ces deux éternités, celle des créatures et celle du Fils, Origène met une différence profonde :

« Haec enim sola Trinitas est quae omnem sensum intellegentiae non solum temporalis verum etiam aeternalis excedit. Caetera vero quae sunt extra Trinitatem in saeculis et in temporibus metienda sunt ». — « Sempiternum vel aeternum proprie dicitur quod neque initium ut esset habuit, neque cessare unquam potest esse quod est. Hoc autem designatur apud Ioannem cum dicit quoniam Deus lux est. Splendor autem lucis eius sapientia sua est, non solum secundum quod lux est, sed et secundum quod sempiterna lux est, ita ut aeternus et aeternitatis splendor sit sapientia sua. Quod si integre intellegatur, manifeste declarat quia subsistentia Filii ab ipso Patre descendit, sed non temporaliter neque ab ullo alio initio, nisi, ut diximus, ab ipso Deo [1]. »

Je viens de dire qu'Origène a admis la création *ab aeterno*. C'est un des reproches qu'on lui a faits et qui est justifié. L'éternité de la toute-puissance divine lui paraît inconciliable avec l'hypothèse d'une durée où rien n'aurait existé que Dieu, car la toute-puissance ne se conçoit qu'à la condition de s'exercer effectivement sur des êtres réels [2]. Des créatures ont donc dû toujours exister. Lesquelles? Avant tout des esprits (νοῦς), mais pas des esprits tellement purs cependant qu'ils ne fussent unis à des corps éthérés et subtils. Car, malgré qu'il trahisse quelque hésitation, notre auteur ne pense pas qu'en dehors de la Trinité il puisse exister un esprit absolument dégagé de toute matière et sans corps [3].

1. *De princip.*, I, 2, 11; IV, 28; cf. II, 9, 2.
2. *De princip.*, I, 2, 10; cf. III, 5, 3, 4.
3. *De princip.*, I, 6, 11; II, 2, 1, 2; IV, 35, traduct. de S. Jérôme.

Ces esprits ont tous été créés égaux en facultés et en dons, toutefois ils ont été créés libres. Nous touchons ici à l'une des conceptions les plus hardies d'Origène. Il avait été frappé de la diversité des conditions physiques et morales, des aptitudes et des qualités que nous remarquons dans le monde ; mais au lieu d'en appeler, pour l'expliquer, à la libre volonté de Dieu, il en demande l'explication à la liberté créée. Tous les esprits avaient été créés égaux, mais, libres, ils n'ont pas tous été également fidèles à Dieu, et de là sont nées les différences que nous constatons entre les êtres intelligents. C'est leur chute, leur καταβολή, qui est proprement la source de l'état actuel de l'univers[1]. Car, de ces esprits, les uns sont devenus les anges, les vertus célestes avec leur hiérarchie, leurs degrés et leurs fonctions proportionnés à leur mérite ; les autres, se revêtant de matière lumineuse, sont devenus le soleil, la lune et les étoiles ; d'autres encore, refroidis par leur éloignement de Dieu, sont devenus les âmes des hommes (ψυχή, de ψύχω, *refroidir*) ; d'autres enfin sont devenus les démons avec leur corps plus subtil que celui des hommes, plus lourd que celui des anges[2]. Mais, de même que le jeu de la liberté a modifié le plan divin primitif et créé l'ordre actuel, aussi est-il capable de changer derechef et indéfiniment cet ordre. Les esprits peuvent, en faisant le bien ou le mal, s'élever ou descendre dans l'échelle des êtres, les âmes reconquérir par leur vertu l'état d'esprits qu'elles ont perdu, et d'une manière générale, un nouveau monde peut commencer après la consommation de celui-ci[3].

1. *De princip.*, I, 9, 6 ; II, 9, 5, 6 ; III, 5, 4.
2. *De princip.*, I, 8, 1, 2, 4 ; II, 8, 3 (trad. de S. Jérôme) ; II, 1, 1-4 ; I, Praef., 8 ; III, 5, 4 ; *C. Cels.*, I, 32, 33 ; *In Ioann.*, I, 17.
3. *De princip.*, II, 8, 3 ; III, 6, 3 (trad. de S. Jérôme) ; cf. *C. Cels.*, IV,

Le mal a donc été introduit dans le monde par la liberté créée; et bien que la présence de ce mal ne brise pas l'harmonie du cosmos et ne soit pas un argument contre la bonté de Dieu qui en sait tirer le bien, le mal existe[1]. Un péché ou même des péchés ont été commis par les esprits et les âmes humaines avant l'ordre actuel des choses. Est-ce là le péché originel? Nous allons voir qu'Origène le met probablement ailleurs; mais remarquons, en attendant, qu'il est très affirmatif sur *le fait* que tous les hommes sont pécheurs, même l'enfant d'un jour. Il invoque le texte de Job, XIV, 4, 5, d'après les Septante : Τίς γὰρ καθαρὸς ἔσται ἀπὸ ῥύπου, ἀλλ' οὐθείς, ἐὰν καὶ μία ἡμέρα ὁ βίος αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς, et explique par là le baptême des enfants « pro remissione peccatorum », « secundum ecclesiae observantiam[2] ». S'agit-il maintenant de dire *en quoi* consiste cette tare et quelle en est l'origine, ses hésitations commencent. Dans son commentaire sur l'épître aux Romains (v, 9), Origène semble faire consister le péché originel dans la faute que les âmes ont commise avant leur descente sur la terre, alors qu'elles étaient esprits; mais ailleurs et plus communément il incline vers une autre hypothèse. Il remarque que le mot ῥύπος du Livre de Job désigne non pas un péché proprement dit, mais généralement une souillure : « neque enim id ipsum significant sordes atque peccata[3] ». Or il est certain que toute âme, par le fait seul qu'elle s'unit à un corps, et

69. Toute cette théorie d'Origène sur les âmes et leur chute est une de ses erreurs qu'il est impossible de pallier. Il faut seulement remarquer qu'il ne la présente pas comme un dogme arrêté, mais comme un essai d'explication que les théologiens peuvent discuter.

1. *De princip.*, II, 9, 6; *C. Cels.*, IV, 70, 54; *In Numeros*, hom. XIV, 2.

2. *In Matth.*, X, 23; *In Levit.*, VIII, 3 (Lom., IX, 318; *P. G.*, XII, 496); *In epist. ad Rom.*, V, 9 (Lom., VI, 397; *P. G.*, XIV, 1043, 1044); *In Lucam*, hom. XIV (Lom., V, 135; *P. G.*, XIII, 1834).

3. *In Lucam*, hom. XIV, Lom., V, 134; *P. G.*, XIII, 1834.

dans cette union même, contracte une souillure : « Quaecumque anima in carne nascitur iniquitatis et peccati sorde polluitur[1]. » Tout enfant apporte donc en naissant cette souillure, et c'est en elle qu'Origène est disposé à voir le péché d'origine. Maintenant, d'où vient que la chair souille ainsi l'âme qui s'unit à elle? Notre auteur en indique la cause quand il remarque qu'Adam n'ayant commencé à engendrer qu'après son péché, notre corps par lui-même est un corps de péché, et encore, que tous les hommes se trouvant contenus dans les flancs d'Adam vivant dans l'Éden, ils ont tous été avec lui et en lui (cum ipso et in ipso) expulsés du paradis terrestre, c'est-à-dire subissent tous les suites du péché d'Adam[2]. Origène nous présente ainsi une théorie bien près d'être suffisante du péché originel : il en fournit, en toute hypothèse, les éléments, quoiqu'il ne les ait pas assez rapprochés ni liés ensemble.

Mais si la souillure native est un fait universel, il faut malheureusement constater aussi comme un fait universel que l'homme suit ses mauvaises inclinations, et commet journellement le mal : πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν πεφύκαμεν[3]. Sous l'influence de la concupiscence, des mauvais exemples et du démon, le péché s'enracine, se multiplie et envahit tout en nous[4].

C'est pour expier ce péché que Jésus-Christ est venu au monde. Son âme, créée dès le principe avec les autres esprits, était seule restée absolument fidèle à Dieu, et, unie d'abord moralement au Logos par son libre

1. *In Levitic.*, VIII, 3; *In Lucam*, hom. XIV, Lom., V, 134; *P. G.*, XIII, 1334; *C. Cels.*, VII, 50.
2. *In Rom.*, V, 9 (Lom., VI, 397; *P. G.*, XIV, 1047); V, 1 (Lom., VI, 326; *P. G.*, XIV, 1009, 1010).
3. *C. Cels.*, III, 66; III, 62; *In Roman.*, I, 1, Lom., VI, 14; *P. G.*, XIV, 840.
4. *De princip.*, III, 2, 2; *C. Cels.*, III, 69.

choix, elle avait vu cette union se transformer, par une longue habitude du bien, en une seconde nature et acquérir une immuable fixité[1]. Pour nous sauver, le Logos s'unit plus intimement à cette âme, et par l'intermédiaire de l'âme[2], s'unit à un corps, mais à un corps beau et parfait, puisque chaque âme a le corps qu'elle a mérité et qui convient au rôle qu'elle doit remplir[3]. Jésus naît d'une vierge; sa naissance est réelle; il prend nos faiblesses, nos infirmités, notre passibilité; il accepte nos passions légitimes et tout ce qui est de l'âme raisonnable[4]. Le docétisme aussi bien que l'apollinarisme futur sont écartés par Origène, encore qu'il retienne du premier quelques restes insignifiants qui ne méritent pas d'être relevés[5].

Jésus-Christ est, et reste donc vraiment homme dans l'Incarnation; d'autre part, le Verbe n'y change pas non plus, ne perd rien de ce qu'il était : τῇ οὐσίᾳ μένων λόγος[6] : il s'ensuit que dans le Sauveur il y a deux natures : il est Dieu et homme, Deus homo : « Aliud est in Christo deitatis eius natura, quod est unigenitus filius Patris, et alia humana natura quam in novissimis temporibus pro dispensatione suscepit[7]. » Mais s'il y a deux natures, il n'y a qu'un seul être : « Car le Verbe de Dieu, surtout après la dispensation, est devenu un (ἕν) avec l'âme et le corps de Jésus. » Jésus est σύνθετόν τι χρῆμα[8]. S'efforçant de définir de plus près cette union, Origène la compare à celle du fer et du feu dans

1. *De princip.*, II, 6, 5, 6.
2. *De princip.*, II, 6, 3.
3. *C. Cels.*, VI, 75-77; I, 32, 33.
4. *C. Cels.*, I, 34, 35, 37, 69; II, 69; III, 25; II, 23; I, 66; II, 9; *De princip.*, IV, 31.
5. *C. Cels.*, VI, 77; II, 64, 65; cf. III, 41, 48.
6. *C. Cels.*, IV, 15; VII, 17; VIII, 42; *In Ioann.*, XXVIII, 14, Lom. II, 354; *P. G.*, XIV, 720.
7. *De princip.*, I, 2, 1; II, 6, 2, 3; *C. Cels.*, VII, 17.
8. *C. Cels.*, II, 9; I, 66.

le fer rougi, et ajoute d'ailleurs que le corps et l'âme ne sont pas seulement associés au Verbe (κοινωνίᾳ), mais lui sont joints par une union et un mélange (ἑνώσει καὶ ἀνακράσει) qui les a rendus participants de la divinité et les a transformés en Dieu (εἰς θεὸν μεταβεβηκέναι)[1]. Expressions trop fortes évidemment, et qui doivent se corriger par ce qui est dit plus haut, mais qui montrent l'idée que l'auteur se fait, et qu'il essaie de traduire, de l'unité de Jésus-Christ. Il la traduit encore par la communication des idiomes dont il n'use pas seulement, mais dont il a été le premier à formuler la loi et à montrer, dans l'union hypostatique, la raison d'être[2].

L'œuvre terrestre du Christ a été envisagée par Origène à peu près sous tous ses aspects, et il a eu l'occasion, dans ses immenses commentaires, d'en mettre en lumière tous les résultats. Jésus-Christ est notre législateur, le Moyse de la nouvelle loi : il a paru comme le docteur des justes, comme le médecin des pécheurs, comme un modèle de perfection dont l'imitation nous conduit à la participation de la vie divine[3]; mais il a paru surtout comme notre rédempteur et la victime pour nos péchés[4].

Origène a conçu sous une double forme l'acte libérateur de Jésus-Christ. Dans un certain nombre de passages, il y voit une rédemption, un rachat proprement dit. Par le péché nous avons été livrés au démon, nous sommes devenus ses esclaves au sens antique, sa propriété. Pour nous racheter, Jésus-Christ donne au démon sa propre vie, son âme, lui-même comme notre rançon, le prix dont il nous paie (ἀντάλλαγμα) :

1. *C. Cels.*, III, 41; *De princip.*, II, 6, 6.
2. *De princip.*, II, 6, 3; IV, 31.
3. *C. Cels.*, III, 7; IV, 22, 32; II, 52, 75; III, 62; I, 63; VIII, 17, 56; *De princip.*, IV, 31.
4. Sur la sotériologie d'Origène, voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*, Paris, 1905, p. 133-141, 377-381.

« A qui [Jésus] a-t-il donné son âme en rançon pour un grand nombre? Pas à Dieu assurément. Ne serait-ce donc pas au malin [esprit]? Car celui-ci était maître de nous jusqu'à ce que pour nous la rançon lui fût livrée, à savoir l'âme de Jésus[1]. » C'est la théorie juridique des droits du démon sous sa forme la moins heureuse. — Puis à côté et parallèlement, notre auteur développe la théorie de la *substitutio vicaria* et du sacrifice propitiatoire. Jésus-Christ s'est substitué à nous : il est notre chef moral qui a pris sur lui nos péchés : « Peccata generis humani imposuit super caput suum : ipse (Iesus) est enim caput corporis ecclesiae suae[2]. » Portant ainsi nos péchés, il a souffert pour nous librement et parce qu'il l'a voulu[3]. Vrai prêtre, il a offert à son Père un vrai sacrifice de propitiation dont il est lui-même la victime : « quo scilicet per hostiam sui corporis propitium hominibus faceret Deum... secundum hoc ergo quod hostia est, profusione sanguinis sui propitiatio efficitur in eo quod dat remissionem praecedentium delictorum[4] ». Ainsi Dieu et le démon ont reçu chacun ce qui leur était dû.

Cette rédemption de Jésus a été universelle; non seulement tous les hommes, jusqu'à la fin du monde, trouvent en lui leur sauveur, mais sa vertu dépasse les bornes de notre terre : elle s'étend à tous les êtres raisonnables quels qu'ils soient qui ont besoin d'être rachetés : οὐ μόνον ὑπὲρ ἀνθρώπων (Ἰησοῦς) ἀπέθανεν, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τῶν λοιπῶν λογικῶν[5].

1. *In Matth.*, XVI, 8 (Lom., IV, 27; *P. G.*, XIII, 1397); XII, 28; *C. Cels.*, I, 31; *In Rom.*, IV, 11 (Lom., VI, 308; *P. G.*, XIV, 1000); *In Exod.*, VI, 9 (Lom., IX, 68; *P. G.*, XII, 336); *Exhort. ad martyr.*, 12; *C. Cels.*, VIII, 27, 54, 64.
2. *In Levit.*, hom. I, 3; *In Ioann.*, XXVIII, 14, Lom., II, 355; *P. G.*, XIV, 720, 721.
3. *C. Cels.*, I, 54; II, 44; VII, 57.
4. *In Epist. ad Rom.*, III, 8, Lom., VI, 205, 213; *P. G.*, XIV, 946, 950; cf. *In Numeros*, hom. XXIV, 1, Lom., X, 292, 293, suiv.; *P. G.*, XII, 756, 757.
5. *In Ioann.*, I, 40, Lom., I, 79; *P. G.*, XIV, 93; *In Matth.*, XIII, 8, Lom.,

Il appartient à la liberté humaine de mettre à profit cette rédemption que Jésus nous a apportée. On a vu avec quelle énergie Origène affirme l'existence de cette liberté, et comment il la rend responsable même de notre situation actuelle. Le péché ne l'a pas supprimée : c'est librement que nous allons à Dieu ou que nous nous perdons. Non pas que nous puissions nous passer, dans nos bonnes œuvres, du secours de Dieu : la grâce en est, au contraire, le principe indispensable; mais cependant tout dépend de nous comme tout dépend d'elle : Dieu et l'homme doivent travailler ensemble. Le grand docteur a trouvé, pour exprimer cette union nécessaire, des formules définitives et que l'on croirait de plus tardive époque : « E duobus unus effici debet intellectus, id est, ut neque quae in nostro arbitrio sunt putemus sine adiutorio Dei effici posse, neque ea quae in manu Dei sunt putemus absque nostris actibus et studiis et proposito consummari[1]. »

Ainsi, la foi elle-même vient de Dieu (δυνάμει τινὶ θείᾳ); mais elle ne se conçoit qu'accompagnée de bonnes œuvres et de la pratique des vertus qu'elle inspire. C'est à cette condition seulement qu'elle nous justifie[2]. Et cependant, même alors, elle n'est aux yeux d'Origène que le degré inférieur de la vie chrétienne. Au-dessus de la foi il y a la science (γνῶσις), car « suivant

III, 227; *P. G.*, XIII, 1116; *De princip.*, III, 5, 6; *C. Cels.*, VII, 17. C'est ce qui a fait accuser Origène d'avoir enseigné que Jésus était mort pour les démons.

1. *De princip.*, III, 1, 22. Et encore : « Non sufficit ad perficiendam salutem sola voluntas humana, nec idoneus est mortalis cursus ad consequenda caelestia et ad capiendam palmam supremae vocationis Dei in Christo Iesu, nisi haec ipsa voluntas nostra bona, promptumque propositum et quaecumque illa in nobis esse potest industria divino vel iuvetur vel muniatur auxilio... ita etiam nostra perfectio non quidem nobis cessantibus et otiosis efficitur, nec tamen consummatio eius nobis, sed Deo, qui est prima et praecipua causa operis adscribetur » (*De princip.*, III, 1, 18).

2. *C. Cels.*, VIII, 13, III, 69. 71, 72; *In Ioann.*, XIX, 6, Lom., II, 190; *P. G.*, XIV, 569; *In Levit.*, II, 4; XII, 3; Lom., IX, 389; *P. G*, XII, 662.

notre doctrine aussi, il est bien mieux d'être convaincu de nos dogmes par la raison et la science que par la simple foi[1] ». Le disciple de Clément a recueilli ici la doctrine de son maître. Avec moins d'insistance, il partage comme lui les chrétiens en deux classes, et, comme lui, introduit dans le concept du gnostique un élément ascétique et moral rigoureux. Celui-ci pratiquera la continence et la virginité, la séparation du monde et la retraite[2].

Origène toutefois, nous l'avons déjà remarqué, manifeste partout des préoccupations plus *ecclésiastiques,* si l'on peut parler ainsi, que celles de Clément; et c'est pourquoi ses renseignements sur le christianisme pratique et sur le culte sont plus abondants et plus précis. L'Église, nous dit-il, est la cité de Dieu[3]. En dehors d'elle, il n'y a pas de salut possible[4]. Le baptême remet les péchés, tout péché[5]; et comme les petits enfants eux-mêmes sont pécheurs, l'Église le leur administre, selon qu'elle en a reçu la tradition des apôtres[6]. Le martyre ou baptême de sang peut le suppléer cependant, et même est supérieur au baptême d'eau[7].

Mais le baptisé peut retomber dans le péché : quels remèdes lui reste-t-il alors? Origène en énumère six qui le peuvent guérir, le martyre, l'aumône, le pardon des torts qu'il a subis, le zèle pour la conversion

1. *C. Cels.*, I, 13; *In Matth.*, XII, 15, Lom., III, 158, 159; *P. G.*, XIII, 1017.

2. *C. Cels.*, I, 26; VII, 48; VIII, 55; *In Levit.*, XI, 1.

3. *C. Cels.*, III, 30. Sur l'ecclésiologie d'Origène, voir P. Batiffol, *L'Église naissante*, p. 358 et suiv.

4. « Nemo seipsum decipiat : extra hanc domum, id est, extra Ecclesiam nemo salvatur. Nam si quis foris exierit, mortis suae ipse fit reus » (*In libr. Iesu Nave*, hom. III, 5, Lom., XI, 34; *P. G.*, XII, 841, 842).

5. *In Ioann.*, VI, 17, Lom., I, 227; *P. G.*, XIV, 257; *In Matth.*, XV, 23, etc.

6. *In Rom.*, V, 9, Lom., VI, 397; *P. G.*, XIV, 1047; *In Lucam*, hom. XIV, Lom., V, 135; *P. G.*, XIII, 1835; *In Levit.*, VIII, 3.

7. *Exhort. ad martyr.*, 30, 34, 50

des pécheurs, l'amour de Dieu et enfin la pénitence[1]. Sa doctrine sur ce dernier point est fort riche et intéressante à étudier[2].

Origène affirme d'abord nettement le pouvoir de lier et de délier qui appartient « à ceux qui président dans l'Église », le pouvoir des clefs que revendiquent les évêques[3]. La première démarche du pécheur qui veut se réconcilier doit être de leur confesser ses fautes : « cum non erubescit (peccator) sacerdoti Domini indicare peccatum suum et quaerere medicinam[4] ». « Consequens enim est ut... etiam ministri et sacerdotes ecclesiae peccata populi accipiant, et ipsi, imitantes magistrum, remissionem peccatorum populo tribuant[5]. » Seulement — et ceci est important — Origène suppose que cette confession se fait d'abord en secret, et que ce n'est pas nécessairement l'évêque qui la reçoit. Le texte de la deuxième homélie sur le Psaume XXXVII est ici capital :

« *Quoniam iniquitatem meam pronuntio*. Pronuntiationem iniquitatis, id est confessionem peccati frequentius diximus. Vide ergo quid edocet nos scriptura divina, quia oportet peccatum non celare intrinsecus... Tantummodo circumspice diligentius cui debeas confiteri peccatum tuum. Proba

1. *In Levitic.*, II, 4, Lom., IX, 191; *P. G.*, XII, 418.

2. Sur la pénitence dans Origène, voir A. D'ALÈS, *L'Édit de Calliste*, Paris, 1914, p. 252 et suiv., et les auteurs qu'il indique p. 255-257.

3. *In Iudices*, homil. II, 5 (Lom., XI, 234; *P. G.*, XII, 961); *In Matth.*, tom. XII, 14 (Lom., III, 156; *P. G.*, XIII, 1012-1013). A propos de ce dernier passage, on s'est demandé si Origène ne faisait pas de la rectitude de vie dans les évêques et pasteurs la condition de la validité des sacrements qu'ils administraient : « S'il est lui-même lié des liens de ses fautes, dit Origène en parlant de l'évêque, c'est en vain qu'il lie et délie ». L'affirmative est soutenue par plusieurs auteurs (Holl, Poschmann). D'autres n'osent aller jusqu'à tirer cette conséquence.

4. *In Levitic.*, II, 4; Lom., IX, 192, 193; *P. G.*, XII, 418.

5. *In Levitic.*, V, 3, Lom., IX, 246; *P. G.*, XII, 451. Cf. *In Lucam*, homil. XVII (Lom., V, 150; *P. G.*, XIII, 1846); *In Numer.*, homil. X, 1 (Lom., X, 96; *P. G.*, XII, 637, 638); *In Psalm. XXXVI*, homil. I, 5 (Lom., XII, 165, 166; *P. G.*, XII, 1328).

prius medicum, cui debeas causam languoris exponere, qui sciat infirmari cum infirmante, flere cum flente, qui condolendi et compatiendi noverit disciplinam, ut ita demum, si quid ille dixerit, qui se prius et eruditum medicum ostenderit et misericordem, si quid consilii dederit, facias et sequaris, si intellexerit et praeviderit talem esse languorem tuum qui in conventu totius ecclesiae exponi debeat et curari, ex quo fortassis et ceteri aedificari poterunt, et tu ipse facile sanari, multa hoc deliberatione, et satis perito medici illius consilio procurandum est[1]. »

Le confesseur, qui peut être un simple prêtre, puisque le pénitent doit le choisir, reçoit l'aveu secret du pénitent et décide s'il y a lieu à pénitence publique.

Tous les péchés en effet doivent être expiés par les larmes et les macérations[2], mais tous ne doivent pas être traités de la même façon. Origène distingue entre les fautes mortelles ordinaires (*culpae mortales*) et les *crimina mortalia* (πρὸς θάνατον), à savoir l'idolâtrie, l'adultère et la fornication et l'homicide volontaire[3]. Des premières[4] on peut toujours recevoir la pénitence

1. *In Psalm. XXXVII*, homil. II, 6, Lom., XII, 266, 267; *P. G.*, XII, 1386. Le P. B. Kurtscheid (*Das Beichtsiegel*, Freiburg im Br., 1912, p. 6-9) croit que, dans ce texte et dans celui de l'homélie VIII, 10 sur le Lévitique (Lom., IX, 328, 329; *P. G.*, XII, 502), Origène demande pour certains péchés la confession publique. Mais non. Le texte de l'homélie VIII, 10 peut parfaitement s'entendre de la *pénitence* (ou *satisfaction*) publique ou plénière, qu'il ne faut pas confondre avec la *confession* publique. Quant au texte sur le psaume, il dit le contraire. Car Origène y suppose évidemment deux aveux. Le premier, l'aveu proprement sacramentel, est secret : le second aveu (*qui in conventu totius ecclesiae exponi debeat*), à supposer qu'il ne s'agisse pas d'un simple aveu virtuel impliqué dans le fait de la pénitence publique, n'est plus l'aveu sacramentel : c'est une partie de la pénitence. Voir ce que j'ai écrit à ce sujet dans ma petite brochure, *Le sacrement de Pénitence dans l'antiquité chrétienne*, Paris, 1914, p. 35, 36 (Collect. *Science et Religion*).

2. Sur cette expiation voir les détails donnés par Origène, *In Levit.*, II, 4, Lom., IX, 193, 194; *P. G.*, XII, 418.

3. *In Levit.*, XV, 2 (Lom., IX, 424, 425; *P. G.*, XII, 560, 561); *De oratione*, 28 (Lom., XVII, 241, 243; *P. G.*, XI, 528, 529).

4. Origène en indique vaguement la nature : la faute mortelle est

et obtenir le pardon : « Ista vero communia (crimina) quae frequenter incurrimus semper paenitentiam recipiunt et sine intermissione redimuntur[1] ». La pénitence pour ces fautes est probablement privée ou secrète et, semble-t-il, renouvelable[2]. Pour les *crimina mortalia* Origène leur accorde la pénitence, mais une seule pénitence (ecclésiastique) possible : « Quod et si aliquis est qui forte praeventus est in huiuscemodi peccatis (ad mortem), admonitus nunc verbo Dei ad auxilium confugiat paenitentiae, ut si semel admisit secundo non faciat, aut si et secundo aut etiam tertio praeventus est, ultra non addat[3] ». « In gravioribus enim criminibus semel tantum paenitentiae conceditur locus[4]. » D'autre part, c'est à ces fautes évidemment, au moins quand elles ont un caractère public et scandaleux, que notre auteur réserve la pénitence publique dont il a été question ci-dessus. Les simples fautes mortelles seront donc expiées privément et pourront être plusieurs fois pardonnées : les péchés *ad mortem* devront être en principe publiquement expiés et ne pourront être pardonnés (par l'Église) qu'une fois[5].

celle « quae non in crimine mortali, non in blasphemia fidei... sed vel in sermonis vel in morum vitio consistat » (*In Levit.*, XV, 2).

1. *In Levitic.*, XV, 2, Lom., IX, 425; *P. G.*, XII, 561.

2. C'est la conclusion qui résulte de l'opposition des mots *semel* et *semper* qui caractérisent dans la même phrase, le premier la pénitence des *crimina mortalia*, le second celle des *culpae mortales*. « In gravioribus enim criminibus *semel tantum* paenitentiae conceditur locus : ista vero communia, quae frequenter incurrimus, *semper* paenitentiam recipiunt, et sine intermissione redimuntur. »

3. *In Levitic.*, XI, 2, Lom., IX, 380, 381; *P. G.*, XII, 533.

4. *In Levitic.*, XV, 2, Lom., IX, 425; *P. G.*, XII, 561.

5. Cette formule me paraît assez bien résumer la pensée d'Origène. Dans le détail, certains textes prêtent à difficulté. Ainsi dans *In Ioan.*, II, 6 (Lom., I, 111; *P. G.*, XIV, 129) et XXVIII, 13 (Lom., II, 344; *P. G.*, XIV, 713), Origène paraît nier généralement la rémissibilité des péchés commis par les chrétiens; mais il s'agit là évidemment de l'ἄφεσις ἁμαρτιῶν, de ce mode de rémission facile, propre au baptême. Ailleurs, *In Matth.*, *Commentar. series*, 114 (Lom., V, 17, 18; *P. G.*, XIII, 1763)

Les mêmes raisons qui ont fait accuser Clément d'Alexandrie de n'admettre dans l'eucharistie qu'une présence spirituelle et en vertu du corps et du sang de Jésus-Christ ont fait accuser Origène d'une erreur semblable. A qui cependant voudra bien faire dans ses écrits le départ de ce qui est langage littéral et de ce qui est interprétation allégorique sa doctrine eucharistique apparaîtra sinon complète et toujours heureusement exprimée, du moins exacte et conforme au fond à celle de Justin et d'Irénée[1].

Origène enseigne en effet qu'au chrétien qui monte au cénacle avec Jésus-Christ pour fêter la Pâque, celui-ci « donne le calice de la nouvelle alliance, il lui donne aussi le pain de l'eulogie : il lui donne son corps et son sang[2] »; que nous mangeons les pains offerts avec action de grâces et prières (μετ' εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς... προσαγομένους) et qui « sont devenus corps par la prière, quelque chose de saint et qui sanctifie ceux qui en usent avec un sain propos[3] ». Il loue les

et *De oratione*, 28 (Lom., XVII, 241, 243 ; *P. G.*, XI, 528, 529), il semble nier la rémissibilité par l'Église des péchés *ad mortem*, et en particulier de l'apostasie consciente et formelle. A ces passages cependant on peut opposer, outre ceux qui ont été cités dans le texte, les suivants : *In Levit.*, VIII, 10 (Lom., IX, 328, 329 ; *P. G.*, XII, 502) ; *In Psalm. XXXVII*, homil. I, 1 (Lom., XII, 239 ; *P. G.*, XII, 1370, 1371) ; *In Ierem.*, homil. XIX, 9 (Lom., XV, 382-384 ; *P. G.*, XIII, 521) ; *In Ioan.*, XXVIII, 6 (Lom., II, 322-324 ; *P. G.*, XIV, 696) ; *C. Celsum*, III, 51, où Origène suppose ou dit expressément que les péchés contre Dieu et contre la foi, les péchés de la chair, fornication et inceste, l'apostasie des chrétiens, peuvent être et sont pardonnés par l'Église. Un seul texte, à vrai dire, celui du *De oratione*, 28, ne paraît pas avoir reçu jusqu'ici d'explication directe pleinement satisfaisante; mais en supposant même qu'il traduise, dans sa signification obvie, la pensée d'Origène, ce texte, écrit en 232-235, ne traduirait pas sa pensée définitive, puisque tous les autres — sauf peut-être *In Ioan.*, XXVIII, 6 — lui sont postérieurs en date.

1. Sur la doctrine eucharistique d'Origène, voir P. BATIFFOL, *L'Eucharistie*, p. 262 et suiv. et les auteurs qu'il cite.

2. *In Ierem.*, homil. XIX, 13, édit. KLOSTERMANN, p. 169. Le texte de Delarue et de Lommatzsch est défectueux.

3. Ἄρτους ἐσθίομεν σῶμα γενομένους διὰ τὴν εὐχὴν, ἅγιόν τι καὶ ἁγιάζον τοὺς μετὰ ὑγιοῦς προθέσεως αὐτῷ χρωμένους (*C. Celsum*, VIII, 33).

fidèles qui, ayant reçu dans leurs mains le corps du Christ dans les saints mystères, veillent avec toute espèce de précaution et de vénération à ce que rien n'en tombe à terre par leur négligence[1]. Ce n'est pas assez, et c'est à leur pureté intérieure surtout qu'Origène supplie les chrétiens qui communient de veiller. Il faut être sain pour recevoir le pain et le calice du Seigneur, sinon l'on devient infirme et somnolent[2]. Il en est qui imitent le crime de Judas, et qui trahissent les frères « avec qui ils se sont assis à la même table du corps du Christ, et ont bu fréquemment au même [calice] de son sang[3] ». A quoi songent-ils donc?

« Iudicium Dei parvipendis, et commonentem te ecclesiam despicis? Communicare non times corpus Christi accedens ad eucharistiam, quasi mundus et purus, quasi nihil in te sit indignum, et in his omnibus putas, quod effugias iudicium Dei? Non recordaris illud quod scriptum est, quia *propterea in vobis infirmi, et aegri et dormiunt multi*. Quare multi infirmi? Quoniam non se ipsos diiudicant, neque se ipsos examinant, nec intellegunt quid est communicare ecclesiae, vel quid est accedere ad tanta et tam eximia sacramenta[4] ».

Voilà sur l'eucharistie la foi de l'Église, la croyance plus commune (κοινοτέρα περὶ τῆς εὐχαριστίας ἐκδοχή)[5] que professent les simples fidèles et qu'Origène professe lui-même. Le pain et le vin sanctifiés « par la parole de Dieu et par l'invocation » (διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως)[6] deviennent le corps et le sang de Jésus-Christ, aliment

1. *In Exodum*, homil. XIII, 3, Lom., IX, 156; *P. G.*, XIII, 391.
2. *In Matth.*, tom. X, 25, Lom., III, 66; *P. G.*, XIII, 904. Cf. *Selecta in Ezechiel.*, VII, 22, Lom., XIV, 202; *P. G.*, XIII, 793.
3. *In Matth.*, *Commentar. series*, 82, Lom., IV, 413; *P. G.*, XIII, 1732.
4. *In Psalm. XXXVII*, homil. II, 6, Lom., XII, 268; *P. G.*, XIII, 1386.
5. *In Ioan.*, XXXII, 16 (PREUSCHEN, 24), Lom., II, 459.
6. *In Matth.*, XI, 14, Lom., III, 106; *P. G.*, XIII, 918.

saint qui sanctifie celui qui les reçoit avec un cœur pur. Qu'après cela Origène, en d'autres passages de ses œuvres, use de termes obscurs pour distinguer dans l'eucharistie ce qui est sensible (τὸ ὑλικόν), de ce qui est typique, symbolique, sacramentel (τὸ τυπικόν), de ce qui est produit par la parole prononcée sur le pain[1]; qu'il insiste peut-être trop sur le rôle des dispositions du communiant dans l'efficacité du sacrement[2], cela n'efface pas ce qu'il a écrit ailleurs et qui complète ce qu'il écrit ici. Surtout, qu'il allégorise, et présente le pain et le vin comme des figures de la doctrine de Jésus-Christ[3]; que les mots corps et sang du Sauveur désignent pour lui, par métaphore, la parole et l'enseignement du Sauveur[4]; qu'il ajoute que, en un sens, nous buvons le sang du Christ quand nous recevons cet enseignement, de même que nous buvons, quand nous lisons leurs épîtres, le sang des apôtres[5], toutes ces interprétations, fondées ou non et qui sont de la gnose chrétienne, n'intéressent pas le dogme eucharistique lui-même. Et Origène y retire si peu ses affirmations précédentes qu'il les réitère même quand il laisse le plus carrière à sa fantaisie. Nous buvons le sang du Christ en recevant son enseignement, mais d'abord et avant tout au sens réel, « sacramentorum ritu[6] »; Jésus-Christ a donné à la cène le pain et le vin comme symbole de sa parole, mais d'abord il avait confessé que le pain était son corps et que le vin était son sang, et les apôtres y ont mangé le corps du

1. *In Matth.*, XI, 14, Lom., III, 107; *P. G.*, XIII, 918.
2. *In Ioan.*, XXXII, 16 (Preuschen, 24), Lom., II, 458.
3. *In Matth. Commentar. series*, 85, Lom., IV, 416, 417; *P. G.*, XIII, 734, 1735.
4. *In Levit.*, homil. VII, 5, Lom., IX, 305, 306; *P. G.*, XII, 487; *In Numeros*, homil. XXIII, 6, Lom., X, 284, 285; *P. G.*, XII, 752.
5. *In Numeros*, homil. XVI, 9, Lom., X, 199, 200; *P. G.*, XII, 701; *De oratione*, 27, Lom., XVII, 203 et suiv.
6. *In Numeros*, homil. XVI, 9, Lom., X, 199.

Verbe[1]. L'allégorie, on le voit, se superpose à la lettre sans la détruire; la gnose respecte la foi, même dans ses plus hardies spéculations.

Ajoutons qu'Origène regarde le service eucharistique comme un vrai sacrifice : les autels chrétiens ne sont plus inondés du sang des animaux, ils sont consacrés par le sang précieux de Jésus-Christ, « pretioso sanguine Christi consecrari[2] ».

Il nous reste à traiter de l'eschatologie d'Origène. C'est, on le sait, une des parties de sa doctrine qui lui ont valu le plus de critiques et ont attiré sur sa mémoire le plus d'anathèmes : il faut donc l'étudier de près.

La vie future constitue pour Origène « l'Évangile éternel », c'est-à-dire la pleine révélation, la pleine lumière[3]. Les justes sont les premiers à qui elle convienne. Cependant, lorsqu'ils meurent, ils ne vont pas généralement tout droit au ciel. Ils se rendent au Paradis, c'est-à-dire dans un lieu souterrain, « in quodam eruditionis loco », où leur purification s'achève par un baptême de feu[4]. Tous viennent à ce baptême, mais tous n'en souffrent pas également, et s'il en était qui n'eussent rien à expier et qui fussent parfaits, ils le traverseraient sans en souffrir[5]. Ainsi baptisés, les justes montent de sphère en sphère, toujours plus purs et plus éclairés sur les secrets de la nature et sur les mystères de Dieu, jusqu'à ce qu'ils soient réunis au Christ[6].

1. *In Matth. Commentar. series*, 85, 86.
2. *In librum Iesu Nave*, II, 1; VIII, 6; X, 3; *In Iudices*, III, 2, Lom., XI, 237; *P. G.*, XIII, 962, 963.
3. *De princip.*, IV, 25; *In Rom.*, I, 4, Lom., VI, 20; *P. G.*, XIV, 847.
4. *De princip.*, II, 11, 6; *In Luc.*, hom. XXIV.
5. *In Psalm. XXXVI*, hom. III, 1, Lom., XII, 181, 182; *In Levit.*, IX, 8 *In Luc.*, hom. XIV, Lom., V, 136. Il est à peine besoin de remarquer que cette doctrine n'est au fond que celle du Purgatoire.
6. *De princip.*, II, 11, 6, 7.

Origène condamne le millénarisme et repousse la métempsychose[1]. En un passage du *De principiis*, semble mettre en doute si les élus auront un corps au ciel[2]. Mais ailleurs et habituellement, il enseigne, et très fermement, la résurrection de la chair[3]. Dans le nouveau corps, la matière première sera sans doute différente de celle de l'ancien, car dans le corps cette matière se renouvelle sans cesse. Mais, de même que, pendant la vie, le corps de Pierre reste individuellement le même, encore que les éléments en soient changés, parce que la forme corporelle qui le caractérise persiste à travers ces changements[4], de même, à la résurrection, cette même forme corporelle qui informait l'ancienne matière, étant reprise par l'âme et informant la nouvelle matière, le corps ressuscité sera individuellement le même que l'ancien. Le principe individuant en effet est la forme corporelle, τὸ εἶδος τὸ σωματικόν. Elle peut se comparer à la virtualité séminale qui asservit les molécules et se crée un organisme déterminé : et c'est par elle qu'est maintenue l'identité du corps ressuscité. Cette identité n'exclut pas d'ailleurs une différence dans les propriétés accidentelles du corps avant et après la résurrection. Le corps ressuscité des justes sera changé en mieux (ἐπὶ τὸ κρεῖττον μεταβάλλον), et sera doué de qualités qui varieront suivant les mérites de chacun[5].

1. *De princip.*, II, 11, 2, 3; *C. Cels.*, VIII, 30; *In Rom.*, V, 1, Lom., VI, 336; *P. G.*, XIV, 1010.
2. *De princip.*, III, 6, 1, trad. de saint Jérôme; cf. II, 3, 7; et S. Jérôme, *Epist.* CXXIV, 5, 7.
3. *C. Celsum*, V, 18, 22; *In Matth.*, XVII, 29, Lom. IV, 142 suiv.; *P. G.*, XIII, 1565; et le fragment sur *I Corinth.*, XV, 23, cité par Prat, *Origène*, p. 88.
4. Τῷ τὸ εἶδος τὸ χαρακτηρίζον τὸ σῶμα ταὐτὸν εἶναι.
5. *Selecta in Psalmos*, In Psalm. I, 5 (Lom., XI, 387-389; *P. G.*, XII, 1093; et mieux l'édition de Methodius d'Olympe par Bonwetsch, I, p. 91-95); *De principiis*, II, 10, 3; III, 6, 4, 6. — Malgré quelques textes qui sembleraient insinuer que l'humanité de Jésus-Christ, après sa

Quant aux méchants, ils subiront le tourment du feu, mais non pas d'un feu préparé d'avance et commun à tous. Le feu qui les dévorera sera propre à chacun d'eux et naîtra de leurs péchés mêmes, du remords qu'ils en concevront, à peu près comme le feu de la fièvre naît des mauvaises humeurs accumulées dans l'organisme [1]. — Ces peines seront-elles éternelles? Grave question sur laquelle Origène semble parfois hésiter à se prononcer [2]. Au *De principiis*, I, 6, 3, il n'ose affirmer que tous les mauvais anges reviendront tôt ou tard à Dieu. Il écrit dans son *Commentaire sur l'Épitre aux Romains*, qu'au contraire des Juifs, Lucifer ne se convertira pas même à la fin des temps [3]. Mais, sauf ces exceptions, et généralement dans ses ouvrages, Origène enseigne l'ἀποκατάστασις, la restitution finale de toutes les créatures intelligentes dans l'amitié de Dieu. Toutes ne jouiront pas sans doute du même bonheur — il y a dans la maison du Père diverses demeures [4], — mais toutes y viendront. L'Écriture, remarque-t-il, ne contredit pas ce sentiment [5] : elle l'appuie plutôt [6]. Si parfois elle semble

résurrection, a été absorbée dans sa divinité (*In Lucam*, homil. XXIX, Lom., V, 197; *P. G.*, XIII, 1875; *In Ierem.*, homil. XV, 6, Lom., XV, 288; *P. G.*, XIII, 436; *In Ioan.*, XXXII, 17, Lom., II, 463; *P. G.*, XIV, 813; *De principiis*, II, 11, 6), Origène ne suppose pas au fond dans cette humanité une transformation plus radicale que celle qu'il attribue ici au corps des simples fidèles. C'est une transformation κατὰ ποιότητα (*C. Celsum*, III, 41).

1. *De princip.*, II, 10, 4.

2. *In Ioann.*, XXVIII, 7, Lom., II, 325, 326; *P. G.*, XIV, 697; *In Ierem.*, hom., XVIII, 15, Lom., XV, 353, 354; *P. G.*, XIII, 497, 500.

3. Lom., VII, 247; *P. G.*, XIV, 1185.

4. *In Librum Iesu Nave*, XXV, 4; *In Numeros*, XXI, 1; *In Luc.*, hom III; hom. XVII, Lom., V, 151; *P. G.*, XIII, 1847; *In Levit.*, hom. XIV, 3, Lom., IX, 415; *P. G.*, XII, 555; *In Matth.*, X, 3.

5. *In Exod.*, hom. VI, 13; *De princip.*, II, 3, 5. Origène pensait que l'expression « in saecula sæculorum » pouvait désigner une durée finie.

6. On trouvera dans Huet, *Origeniana*, lib. II, qu. 11, n° 20 (Lom., XXIII, 203 suiv.; *P. G.*, XVII, 1030), et dans Bigg, *The christian Platonists*, p. 230, note 1, la liste des textes de l'Écriture invoqués par Origène.

présenter comme éternels les supplices des méchants, c'est afin d'effrayer les pécheurs, de les ramener dans la voie droite, et l'on peut toujours, avec de l'attention, démêler le vrai sens de ses textes[1]. Mais d'ailleurs, il faut poser en principe que Dieu ne châtie que pour corriger, et que sa plus grande colère ne se propose que l'amendement des coupables. Comme le médecin qui use du fer et du feu pour traiter certaines maladies invétérées, ainsi Dieu emploie le feu de l'enfer pour guérir le pécheur impénitent : « Ex quo utique intellegitur quod furor vindictae Dei ad purgationem proficit animarum... Ea poena quae per ignem inferni dicitur pro adiutorio intellegitur adhiberi[2]. » Toutes les âmes, tous les êtres intelligents dévoyés rentreront donc tôt ou tard dans l'amitié de Dieu. L'évolution sera longue, immensément longue pour quelques-uns, mais un temps viendra où Dieu sera tout en tous. La dernière ennemie, la mort, sera détruite, le corps sera spiritualisé, le monde matériel transformé, et il n'y aura plus dans l'univers que paix et concorde[3].

Cet état sera-t-il au moins définitif, et la liberté créée s'y reposera-t-elle sans retour de ses agitations ? Logiquement, et puisque l'exercice de cette liberté persiste,

1. *C. Cels.*, V, 15; cf. VI, 72.

2. *De princip.*, II, 10, 6; *C. Cels.*, V, 15.

3. « In hunc ergo statum omnem hanc nostram substantiam corporalem putandum est perducendam, tunc cum omnia restituentur ut unum sint, et cum Deus fuerit omnia in omnibus. Quod tamen non ad subitum fieri, sed paulatim et per partes intellegendum est, infinitis et immensis labentibus saeculis, cum sensim et per singulos emendatio fuerit et correctio prosecuta, praecurrentibus aliis, et velociori cursu ad summa tendentibus, aliis vero proximo quoque spatio insequentibus, tum deinde aliis longe posterius, et sic per multos et innumeros ordines proficientium, ac Deo se ex inimicis reconciliantium, pervenītur usque ad novissimum inimicum qui dicitur mors ut etiam ipse destruatur, nec ultra sit inimicus. Cum ergo restitutae fuerint omnes rationabiles animae in huiusmodi statum, tunc natura etiam huius corporis nostri in spiritualis corporis gloriam perducetur » (*De princip.*, III, 6, 6; I, 6, 4).

il semble que non, et qu'une déchéance restera toujours possible. C'est le reproche que saint Jérôme adressait au système d'Origène [1], et qui trouve un appui dans le texte du *De principiis* où celui-ci nous représente les âmes comme capables de passer indéfiniment du bien au mal et du mal au bien [2]. Ailleurs cependant, Origène affirme que, par la volonté de Dieu, les volontés créées seront fixées dans le bien, et que ce dernier état sera immuable : « In quo statu etiam permanere semper et immutabiliter Creatoris voluntate est credendum, fidem rei faciente sententia apostoli dicentis : Domum habemus non manu factam aeternam in caelis [3]. »

Tel est en résumé le système théologique d'Origène. Établi sur des prémisses excellentes, mais dans lesquelles l'esprit puissant de son auteur n'a pu se contenir, il présente, avec une foule de vues profondes et justes, des conjectures téméraires et des assertions inacceptables. C'est le fleuve débordé qui, dans l'abondance de ses eaux, roule à la fois le limon qui féconde et le sable qui rend stérile. Mais heureuse ou funeste, les théologiens de l'antiquité jusqu'à saint Augustin en Occident, et même après en Orient, ont à peu près tous subi directement ou indirectement l'influence du grand alexandrin ; ils ont souvent accepté ses principes et développé ses idées. Même ceux qui l'ont combattu se sont servis des armes qu'il leur fournissait. Il suffit de comparer sa synthèse doctrinale avec celle d'Irénée pour voir quel progrès en étendue elle constituait sur cette dernière, mais il suffirait aussi de la comparer à celles ou plutôt aux synthèses partielles que l'on a tentées dans la suite, pour voir combien celles-ci lui

1. *Epist. ad Avitum*, 3 (*P. L.*, XXII, 1061).
2. *De princip.*, III, 1, 21 ; III, 6, 3. trad. de saint Jérôme.
3. *De princip.*, III, 6, 6. Entre l'idée du retour définitif de la créature à Dieu et celle de la possibilité pour la liberté de changer indéfiniment, il y a, comme on l'a remarqué, contradiction.

sont redevables. Athanase et les Cappadociens ont trouvé dans Origène des arguments pour le consubstantiel, et les Eusébiens des arguments en faveur du subordinatianisme. Apollinaire s'est vu réfuté d'avance par son affirmation si énergique de l'existence en Jésus-Christ d'une âme libre. Mais, en revanche, la théologie grecque n'a jamais défini aussi strictement que la latine la théorie de la satisfaction du Christ rédempteur qu'Origène avait négligée. Ses opinions sur la préexistence des âmes, sur la spiritualité des corps ressuscités, sur l'*apocatastasis* ont soulevé plus tard des tempêtes dont sa mémoire a souffert, mais elles avaient, à la fin du IVe siècle, gagné bien des partisans. Ainsi reçu ou discuté, condamné ou suivi, mais toujours exploité même par ceux qui l'ont contredit, Origène est resté le vrai fondateur de la théologie scientifique grecque. L'Église d'Orient n'a pas compté d'explorateur, et, si l'on peut ainsi parler, de pionnier théologique plus hardi, ni de plus riche semeur d'idées. Si parmi ces idées, comme parmi celles de Clément, quelques-unes n'ont pu être reçues de l'Église, on ne saurait cependant en conclure, comme on l'a fait, que le christianisme des deux grands alexandrins était, dans son ensemble, d'un type différent du christianisme occidental.

CHAPITRE VIII

APERÇU GÉNÉRAL SUR LA THÉOLOGIE EN OCCIDENT PENDANT LE IIIe ET AU DÉBUT DU IVe SIÈCLE.

§ 1. — Les Pères et écrivains ecclésiastiques.

Pendant qu'en Orient la théologie prenait tout son essor dans les travaux de Clément d'Alexandrie et d'Origène, elle s'élaborait aussi en Occident dans des œuvres de moindre envergure et d'un horizon plus restreint, mais d'une langue singulièrement ferme et arrêtée. Saint Irénée, on l'a dit, avait donné à cette théologie son fond doctrinal et comme l'esprit qui la devait animer ; Tertullien allait fixer ses formules ; Novatien écrira son premier manuel.

Jusqu'à la fin du IIe siècle, cette théologie avait parlé grec, et, si l'on pouvait observer déjà chez les écrivains d'origine occidentale une tournure d'esprit plus positive et des préoccupations plus pratiques que chez les orientaux, au moins les uns et les autres s'exprimaient-ils dans le même idiome. Mais, à cette époque, une séparation se produit : le latin conquiert droit de cité dans le christianisme, et en quelques années, devient la langue théologique de l'Occident : saint Hippolyte sera le dernier docteur romain enseignant en grec. Il y aura désormais deux théologies, l'une grecque,

l'autre latine, unies dans la doctrine, mais chacune parlant sa langue et portant la frappe du génie particulier des deux grandes divisions de l'Église.

Les auteurs de l'Église latine du IIIe et du début du IVe siècle forment géographiquement trois catégories : les africains, les romains, et ceux qui ne rentrent pas dans un de ces deux groupes. De ces derniers il n'y a ici que peu de chose à dire. Le Pannonien Victorin de Petavio (Pettau), qui mourut martyr dans la persécution de Dioclétien, avait écrit sur plusieurs livres de l'Écriture des commentaires dans lesquels il s'inspirait d'Origène, et où saint Jérôme trouvait plus de bonne volonté que d'érudition profonde. Il en reste des morceaux assez importants, surtout du commentaire sur l'Apocalypse[1]. Le Gaulois Reticius, évêque d'Autun, qui assista à des conciles tenus en 313 et 314, n'a équivalemment rien laissé; et l'on ne doit pas trop regretter, si l'on en croit saint Jérôme, la perte de son commentaire sur le Cantique, mais peut-être faut-il regretter davantage celui de son grand ouvrage contre les Novatiens[2].

Ce n'est pas en Gaule et en Pannonie, en tout cas, qu'il faut chercher les premiers grands représentants de la théologie latine. Nous les trouvons d'abord en Afrique, et celui qui peut le plus justement passer pour son fondateur est aussi le premier en date que nous rencontrons : c'est Tertullien (dont les écrits vont de 197 à 222)[3].

1. *Patrologie latine*, V, et J. HAUSSLEITER, *Theolog. Literaturblatt*, XVI (1895), p. 193-199. Cf. deux articles de D. MORIN, *Victorin et le canon de Muratori*, et *Victorin et le fragment chronologique d'Alexandre de Jérusalem* (*Journal of theolog. Studies*, VII (1906). L. ATZBERGER, *Geschichte der christl. Eschatologie*, Freiburg im Br., 1896, p. 566-573.
2. S. JÉROME, *Epist.* XXXVII; cf. V, 2; *De vir. illustr.*, 82.
3. L'édition citée est celle de FR. ŒHLER, *Q. S. F. Tertulliani quae supersunt omnia*, Lipsiae. 1853, 1854. — Travaux : E. NOELDECHEN, *Tertullian*, Gotha, 1890. P. MONCEAUX. *Histoire littéraire de l'Afrique chré-*

On connaît assez, sans qu'il soit nécessaire de le redire, quelle était la nature de son esprit, âpre, vigoureux, singulièrement souple et puissant, mais manquant de la mesure qui maintient dans les vues justes et qui trace les voies réalisables. Philosophe, Tertullien ne l'était à aucun degré : la spéculation lui restait étrangère, et il n'a considéré la révélation chrétienne ni comme une lumière nouvelle qui vient élargir nos horizons intellectuels, ni comme un ensemble de vérités qui sollicite nos investigations. Mais il a possédé au plus haut point le sens juridique. C'était un avocat qui voyait avant tout dans le christianisme un fait et une loi. Le fait, il fallait l'établir et le comprendre : la loi, il fallait l'interpréter et surtout l'observer. Dieu est, à notre égard, un maître et un créancier : nous sommes ses sujets et ses débiteurs. Il est donc juste, pour déterminer nos rapports avec lui, — c'est-à-dire notre attitude, nos rapports religieux, — d'appliquer les principes des législations humaines, et de porter dans cette application la rigueur qui préside à la détermination de nos dettes et de nos droits civils : question de passif et d'actif qui se peut traiter avec l'exactitude des opérations de commerce.

tienne, tom. I, *Tertullien et les origines*, Paris, 1901. H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, I, Paris, 1904. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905. G. Caucanas, *Tertullien et le Montanisme*, Genève, 1876. G. Esser, *Die Seelenlehre Tertullians*, Paderborn, 1893. G. Schelowsky, *Der Apologet Tertullianus in seinem Verhältnis zu der griechisch-römischen Philosophie*, Leipzig, 1901. E. F. Schulze, *Elemente einer Theodicee bei Tertullian*, dans la *Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie*, XLIII, 1900. M. Winkler, *Der Traditionsbegriff des Urchristentums bis Tertullian*, München, 1897. J. Stier, *Die Gottes und Logos Lehre Tertullians*, Göttingen. 1899. J. Kolberg, *Verfassung, Kultus und Disziplin der christlichen Kirche nach der Schriften Tertullians*, Braunsberg, 1886. Fr. Nielsen, *Tertullians Ethik. Afhandling*, Schonberg, 1879. K. H. Wirth, *Der « Verdienst » Begriff in der christlichen Kirche*, I, Leipzig, 1892. Ch. Guignebert, *Tertullien, étude sur ses sentiments à l'égard de l'empire et de la société civile*, Paris, 1901. J. Turmel, *Tertullien*, Paris, 1904.

Une pareille conception, on le comprend, ne laisse aucune place, dans la foi religieuse, à l'intuition mystique, à l'expérience directe et intime, à l'effusion du cœur et à l'abandon de l'âme à Dieu : et aussi la théologie latine s'en serait-elle trouvée complètement desséchée, si d'autres influences — celle de saint Augustin surtout — n'avaient, au IVe et au Ve siècle, corrigé ce qu'elle présentait d'excessif. Mais, en revanche, elle était singulièrement propre à donner à la langue théologique de la fermeté et de la précision, et ce n'est pas le moindre service que Tertullien a rendu à cette théologie que de lui avoir fourni ainsi, dès le principe, une terminologie presque arrêtée, et un certain nombre de formules définitives. La langue théologique latine est vraiment sa création. Venu le premier, et lui-même écrivain supérieur, il a su plier à des idées nouvelles, et quelques-unes bien abstraites, un idiome synthétique et rebelle. S'il en a négligé les règles et constamment violé la pureté, il en a du moins enrichi le vocabulaire et élargi les cadres. Il lui a fait traduire des sentiments jusqu'alors inconnus, et l'a ainsi rendu capable de devenir en Occident, et pour longtemps, le moyen d'expression ordinaire et partout reçu de la foi chrétienne.

Cependant et malgré les grands dons de son esprit, Tertullien — qui mourut dans le schisme — ne pouvait être un guide sûr pour les chrétiens. Ce guide, l'Afrique le connut dans saint Cyprien (né vers l'an 210, martyrisé le 14 septembre 258)[1].

1. L'édition citée est celle de G. Hartel, *S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia*, Vindobonae, 1868-1871. — Travaux : P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, II, Paris, 1902. *Saint Cyprien*, Paris, 1914. H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, I, Paris, 1904. E. Wh. Benson, *Cyprian, his life, his times, his work*, London, 1897. A. d'Alès, *La théologie de S. Cyprien*, Paris, 1922. O. Ritschl, *Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche*, Göttingen, 1885. J. Delarochelle, *L'idée de l'Église dans saint Cyprien* dans la *Revue d'Hist. et de Littér. reli-*

Saint Cyprien n'est pas un spéculatif ni proprement un théologien : de toutes les notions théologiques, il n'y a guère que l'idée de l'Église qu'il ait un peu approfondie : encore n'y est-il pas complètement original. Il est avant tout, je viens de le remarquer, un homme de gouvernement et d'action, un évêque du type que reproduiront saint Ambroise et saint Léon, entrant dans les difficultés doctrinales seulement dans la mesure que requiert l'instruction de son peuple, et veillant avant tout à maintenir la paix dans les esprits, afin de tourner à la réforme intérieure toutes les énergies de l'âme. Bien qu'admirateur et disciple de Tertullien, il est aussi calme et aussi pondéré que son maître est excessif et violent. Son éloquence porte la toge et conserve toujours quelque chose de solennel et de grave. Son influence néanmoins, et à cause même de cette possession forte et calme de soi, a été immense sur ses contemporains et dans toute l'ancienne église. Comme le siège de Rome était « le siège de Pierre », celui de Carthage était, au IVe siècle, « le siège de Cyprien[1] ». Rome et l'Occident se reconnaissaient dans ce génie pratique et cette habileté singulière à conduire les hommes.

C'est en Afrique et à l'époque de saint Cyprien qu'il faut définitivement, ce semble, placer Commodien, « le mendiant du Christ », qui écrivait entre 251-258[2].

gieuses, I, 1896. K. H. WIRTH, *Der Verdienst Begriff in der christlichen Kirche*, II, *Der Verdienst Begriff bei Cyprian*, Leipzig, 1901. P. BATIFFOL, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909.

1. S. OPTAT, II, 10.

2. Édit. B. DOMBART, *Commodiani carmina*, Vindobonae, 1887. — Travaux : G. BOISSIER. *La fin du paganisme*, II, Paris, 1891. P. MONCEAUX, *Hist. littér. de l'Afr. chrétienne*, III, Paris, 1905. J. DUREL, *Commodien*, Paris, 1912. ID., *Les Instructions de Commodien*, trad. et comment., Paris, 1912. H. BREWER, *Kommodian von Gaza*, Paderborn, 1906. J. L. JACOBI, *Kommodianus und die altkirchl. Trinitätslehre*, dans *Deutsche Zeitschr. f. christl. Wissensch.*, IV, 1853. L. ATZBERGER, *Gesch. der christl. Eschatologie*, Freiburg im Br., 1896, p. 555-566. Sur l'âge où

Commodien est surtout un moraliste que Gennade présente comme assez peu instruit du christianisme[1], et dont les façons de parler incorrectes, dans ses poèmes tout populaires, ne méritent pas qu'on leur accorde trop de portée. La même observation, d'ailleurs, s'applique à Arnobe[2] et à Lactance. Tous deux, nés dans le paganisme, sont des laïcs convertis, d'une science théologique superficielle, d'autorité par conséquent très faible, dont les œuvres retardent plutôt qu'elles n'avancent sur l'état général de la doctrine chrétienne à leur époque. Du premier il reste un *Adversus nationes*, composé entre les années 304-310, destiné à réfuter les objections des païens et à les convaincre d'erreur : on n'y saurait chercher un exposé exprès et complet de la foi chrétienne. Quant à Lactance[3], il est le type du philosophe et du rhéteur qui devient chrétien sans cesser d'être rhéteur et philosophe; qui croit sans doute, et de toute son âme, à la nouvelle doctrine, mais pour qui cette doctrine représente un monothéisme et un spiritualisme élevés et épurés plutôt qu'elle n'est la religion des mystères de Jésus-Christ, de la rédemption et de la Croix. Dans son *De opificio Dei* (304), dans ses *Divinae institutiones* (305-310), Lactance, écrivain élégant et mesuré, n'a pas

fleurit Commodien, voir D'ALÈS, *Commodien et son temps* dans *Recherches de science religieuse*, 1911, n°s 5 et 6, et la bibliographie qu'il donne.

1. *De viris illustr.*, 15.

2. L'édition citée est celle de *P. L.*, t. V. — Travaux : P. MONCEAUX, *Hist. littér. de l'Afrique chrét.*, III, Paris, 1905. K. B. FRANKE, *Die Psychologie und Erkenntnislehre des Arnobius*, Leipzig, 1878. A. ROHRICHT, *Die Seelenlehre des Arnobius*, Hamburg, 1893. E. F. SCHULZE, *Das Uebel in der Welt nach die Lehre des Arnobius*, Iena, 1896.

3. L'édition citée est celle de *P. L.*, VI, VII. — Travaux : P. MONCEAUX, *Histoire littér. de l'Afrique chrétienne*, III, Paris, 1905. M. E. HEINIG, *Die Ethik des Laktantius*, Grimma, 1887. FR. MARBACH, *Die Psychologie des Firmianus Laktantius*, Halle, 1889. P. G. FROTSCHER, *Des Apologeten Laktantius Verhältniss zur griechischen Philosophie*, Leipzig, 1895. R. PICHON, *Lactance*, Paris, 1901.

pénétré jusqu'au vif du christianisme : il n'en a pas sondé les profondeurs ni compris intégralement les enseignements; et c'est pourquoi saint Jérôme écrira sur lui ce mot sévère : « Utinam tam nostra confirmare potuisset quam facile aliena destruxit[1] ! »

Des cinq écrivains de l'Afrique au IIIe siècle les deux premiers seuls sont donc, à notre point de vue, de première valeur[2]. A Rome, saint Hippolyte (170/175-235)[3], comme Origène, semble tout embrasser dans son activité encyclopédique, exégèse, apologie, dogmatique, morale, droit canonique, histoire et géographie sacrées, peut-être même poésie religieuse : mais il est connu surtout comme exégète. Ses commentaires sur l'Écriture sainte ont été les premiers qu'ait lus l'Église, et ils ont mérité — non pour le génie et les connaissances techniques — mais pour la justesse des principes d'herméneutique qui les a inspirés, d'être préférés à ceux d'Origène. Comme théologien, nous ne pouvons que très imparfaitement le juger. La plupart de ses écrits didactiques ou polémiques ont péri. Rédigés en grec, ils n'ont exercé sur la formation de la langue théologique latine aucune influence. Mais dans leur

1. *Epist.* LVIII, 10. On ne juge évidemment ici Lactance qu'au point de vue théologique.

2. Outre ces cinq, quelques traités anonymes sont restés : nous les utiliserons en leur lieu.

3. L'édition citée est celle de FABRICIUS dans *P. G.*, X, pour le *Contra Noetum*; pour les *Philosophoumena*, celle de P. CRUICE, Paris, 1860; pour les autres ouvrages, j'ai cité celles de N. BONWETSCH et de H. ACHELIS dans *Die griechischen christlichen Schriftsteller*, Leipzig, 1897. — Travaux : CHR. WORDSWORTH, *St Hippolytus and the church of Rome in the early part of the third century*, London. 1853, 2e édit., 1880. J. DOELLINGER, *Hippolytus und Kallistus*, Regensburg. 1853. L. ATZBERGER, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Freiburg im Br., 1896, pp. 271-290. G. N. BONWETSCH, *Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buch Daniel und Hohenliede*. Leipzig, 1897. H. ACHELIS, *Hippolytstudien*, Leipzig, 1897. A. D'ALÈS, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906. P. FLOURNOY, *Search-light of St Hippolytus*, London. 1900. K. J. NEUMANN, *Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt*, Leipzig, 1902.

substance et dans leur méthode, on peut dire qu'ils ont marqué un progrès dans l'évolution de la pensée chrétienne. Ils placent leur auteur pour ainsi dire à mi-chemin entre saint Irénée et Tertullien. Moins précis et moins ferme que ce dernier, il nous apparaît plus avancé et moins esclave de la lettre que l'évêque de Lyon. Malheureusement saint Hippolyte, dévoué cependant à l'Église, n'a pas su garder, vis-à-vis de l'autorité légitime dans cette Église, la soumission qu'il devait : il a passé dans le schisme plusieurs années de sa vie [1]. Sa gloire en a été obscurcie, et son génie y a perdu certainement de sa fécondité et de sa naturelle influence. Au moins s'est-il reconnu au dernier moment et a-t-il racheté par le martyre sa longue défaillance.

Le second docteur que nous rencontrons à Rome au IIIe siècle, Novatien (vers 248-257) [2], s'il a imité les erreurs d'Hippolyte, n'a possédé ni l'étendue de son savoir ni la variété de ses aptitudes. Disciple de Tertullien, il en a reproduit la doctrine et les expressions au point que saint Jérôme a pu dire qu'il l'avait résumé [3]. Novatien, dans les écrits qui nous restent de lui, n'offre donc rien de bien original. Mais ces écrits sont les premiers qui, à Rome, aient été rédigés en latin sur des matières théologiques. Le traité *De Trinitate* notamment, conçu comme une explication des vérités fondamentales du

1. Dans les précédentes éditions de cet ouvrage je m'étais refusé à regarder comme certain que saint Hippolyte fût identique à l'auteur des *Philosophoumena*. Mais il me semble impossible de maintenir cette position en présence des preuves qui s'accumulent pour établir cette identité. Voir la question bien traitée dans D'ALÈS, *La théologie de saint Hippolyte*, Introduct., p. XXIV et suiv.

2. L'édition citée est, pour le *De Trinitate* et le *De cibis iudaicis*, celle de *P. L.*, III ; pour les lettres, l'édition de saint Cyprien de G. HARTEL. — Travaux : H. JORDAN, *Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians*, Leipzig, 1902. On consultera aussi fort utilement l'édition du *De Trinitate* de W. YORKE FAUSSET, Cambridge, 1909.

3. *De viris illustr.*, 70. Le mot vise le *De Trinitate* de Novatien ; mais au lieu de *résumé*, saint Jérôme aurait plus exactement écrit *développé* v. *P. L.*, III, col. 869, note 7).

Symbole, est composé avec un souci d'ordre et de méthode qui en a fait le modèle pour longtemps des ouvrages du même genre. Il a exercé, par le fond et par la forme, une influence considérable sur la théologie romaine postérieure, et à ce titre on peut donner à son auteur rang parmi les initiateurs de la théologie occidentale.

Parmi les auteurs proprement dits du IIIe siècle nous ne trouvons aucun pape. Plusieurs papes de cette époque cependant ont écrit des lettres qui ont été conservées en tout ou en partie [1], et plusieurs ont joué, dans les débats théologiques dont il sera question ci-dessous, un tout premier rôle. Les noms de Victor (189-199), Zéphyrin (199-217/218), Calliste (217/218-222/223), Pontien (230-235), Corneille (251-253), Lucius (253-254), Étienne (254-257), Xyste II (257-258), Denys (259-268), Miltiade (311-314) reviendront dans ce que nous avons à dire des hérésies, des schismes et aussi des progrès de la foi qui ont marqué la période que nous étudions.

§ 2. — Les sources de la foi, Écriture, tradition, philosophie.

Quelles sont, pour nos auteurs latins du IIIe siècle, les sources de la théologie, et comment s'en servent-ils?

Au premier rang il faut mettre l'Écriture. Le canon de l'Ancien Testament admis par saint Hippolyte et Tertullien est celui des Septante, qui comprend les deutéro-canoniques. Les écrits du Nouveau Testament forment aussi pour eux une collection : c'est l'*instrumentum novum* (divisé en *evangelicum instrumentum* et *apostolicum instrumentum*) qui s'oppose à

1. Voir Bardenhewer, *Geschichte der altchristl. Liter.*, II, p. 574 et suiv.

l'*instrumentum vetus*[1]. Il inclut les Évangiles, les Actes des apôtres, treize épîtres de saint Paul (l'épître aux Hébreux exclue, bien qu'on la cite avec respect), les deux épîtres de saint Pierre, l'épître de saint Jacques, celle de saint Jude, deux de saint Jean et l'Apocalypse[2]. A cet *instrumentum novum* la même autorité absolument est accordée qu'à l'ancien. L'Église romaine, déclare Tertullien, « legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris miscet : inde potat fidem[3] ». Il ajoute que le Nouveau Testament présente même plus de lumières, car l'Évangile a éclairé la Loi, et ce qui n'était que figure pour les juifs est devenu réalité pour les chrétiens[4]. En tout cas, l'Écriture inspirée ne saurait se tromper, et ses enseignements s'imposent au fidèle[5].

Quel usage en font nos auteurs, et comment l'interprètent-ils? — On sait que pour saint Cyprien l'Écriture est presque l'unique autorité qu'il fasse valoir. Les *Testimonia ad Quirinum* et l'ouvrage *Ad Fortunatum* ne sont que des recueils de textes disposés sous les énoncés de certaines thèses qu'ils sont destinés à prouver et à développer. Tertullien et Novatien ne manquent jamais non plus de l'invoquer. L'exégèse des Africains est généralement littérale et objective : s'ils font une part à l'allégorie, cette part est restreinte et mesurée[6]. Chez saint Hippolyte, cette part est plus large : il y a dans le génie du docteur romain quelque chose de mystique et d'élevé qui le porte aux sens spirituels et cachés,

1. Tertull., *Adv. Hermog.*, 20; *De resurr. carnis*, 33, 39, 40; cf. S. Hippol., *De Antichr.*, LVIII; *In Daniel.*, IV, 49.

2. V. E. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, I, p. 211-220; 282-284. On sait que S. Hippolyte a soutenu contre Caïus que l'Apocalypse est l'œuvre de l'apôtre saint Jean.

3. *De praescr.*, 36; cf. *Adv. Hermog.*, 19, 20.

4. Tertull., *Adv. Marc.*, IV, 11; V, 11; S. Hippol., *In Daniel.*, IV, 33.

5. S. Hippol., *In Daniel.*, IV, 6; *De Antichr.*, I; cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 28, 18.

6. Cf. Tertull., *De resurrect. carnis*, 21

quelquefois subtils[1]. Il est probable qu'il en était de même pour Victorin de Pettau dont l'exégèse, au dire de saint Jérôme, avait suivi celle d'Origène[2].

L'Écriture cependant ne doit point être interprétée d'après le sens privé et d'une façon nouvelle[3] : on y doit suivre la tradition. Bien plus, il ne faut pas, dit Tertullien, discuter avec les hérétiques sur l'Écriture. Ils l'ont altérée, et là où ils ne l'ont pas altérée, ils l'expliquent à leur fantaisie, et l'on n'avance à rien[4]. Il y a un moyen plus rapide et plus sûr de trancher la question entre eux et nous, c'est de chercher à qui d'eux ou de nous appartiennent les Écritures, qui, d'eux ou de nous, a reçu par une légitime tradition la vraie foi ; car là où sera la vraie foi sera nécessairement la fidèle interprétation des Écritures[5]. Comment donc s'est transmise la vraie foi? Jésus-Christ, envoyé par le Père, a instruit lui-même ses apôtres ; les apôtres ont fondé des Églises auxquelles ils ont confié cet enseignement, et ces Églises-mères à leur tour ont essaimé et établi d'autres Églises auxquelles elles ont communiqué leur doctrine avec leur apostolicité. Voilà l'ordre suivi par l'économie divine dans la diffusion de la révélation. C'est donc là, c'est dans l'enseignement de ces Églises apostoliques ou dérivées d'elles, non dans celui des conven-

1. V. surtout le commentaire sur le Cantique et la version allemande du texte grunnisien du même ouvrage. G. N. Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar zum Hohenlied*, Leipzig, 1902.

2. *Epist.* LXI, 2.

3. S. Hippol., *De Antichr.*, II.

4. *De praescr.*, 17. Sur ce traité de la Prescription, on peut lire l'introduction de M. de Labriolle à son édition (Collect. *Textes et documents*), Paris, 1907, et M. Perroud, *La prescription théologique d'après Tertullien*, Montpellier, 1914.

5. *De praescr.* : « Ordo rerum desiderabat illud prius proponi... quibus competat fides ipsa, cuius sint scripturae, a quo et per quos, et quando et quibus sit tradita disciplina qua fiunt christiani. Ubi enim apparrerit esse veritatem disciplinae et fidei christianae illic erit veritas scripturarum et expositionum et omnium traditionum christianarum. »

ticules hérétiques que se trouve la vraie foi, et toute doctrine en désaccord avec cet enseignement est nécessairement fausse :

« Si haec ita sunt, constat perinde omnem doctrinam quae cum illis ecclesiis apostolicis matricibus et originalibus fidei conspiret veritati deputandam, id sine dubio tenentem quod ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo accepit, omnem vero doctrinam de mendacio praeiudicandam quae sapiat contra veritatem ecclesiarum et apostolorum Christi et Dei[1]. »

Or, pour les Africains et les fidèles voisins de l'Italie, l'Église-mère apostolique est celle de Rome, et il n'y a donc pour déterminer ce que l'on doit croire qu'à examiner ce qu'elle croit elle-même et ce qu'elle a enseigné à l'Afrique : « Si autem Italiae adiaces, habes Romam unde nobis quoque auctoritas praesto est... Videamus quid didicerit, quid docuerit, cum africanis quoque ecclesiis contesserarit[2]. » Par cet appel à l'Église et à l'antiquité, Tertullien ferme la bouche aux hérétiques et leur interdit même d'alléguer les Écritures en faveur de leur doctrine. Les Écritures appartiennent à l'Église; elles sont son bien, non celui des hérétiques, et ils ne sont pas admis à les produire en preuve. C'est la *praescriptio,* mais qui n'est au fond, comme on le voit, qu'une forme de l'argument de tradition présenté par Irénée.

« Si haec ita se habent... constat ratio propositi nostri definientis non esse admittendos haereticos ad ineundam de scripturis provocationem, quos sine scripturis probamus ad scripturas non pertinere... Mea est possessio, olim possideo, prior possideo, habeo origines firmas ab ipsis auctoribus quorum fuit res. Ego sum haeres apostolorum[3]. »

1. *De praescr.*, 20, 21.
2. *De praescr.*, 36.
3. *De praescr.*, 37.

Plus tard, sans doute, Tertullien oubliera ces déclarations, et il opposera à l'autorité de la tradition et de l'Église universelle, et de l'Église de Rome, l'autorité de l'inspiration privée et des charismes. Il invoquera la vérité contre la coutume et ne verra plus dans la nouveauté de la doctrine une marque certaine de l'hérésie[1]. Mais alors Tertullien sera sorti de l'Église ou près d'en sortir. Saint Cyprien, lui aussi, alors que le pape Étienne invoquait la tradition de son Église, écrira, dans la controverse baptismale, qu'il faut non pas prescrire par la coutume, mais vaincre par la raison[2]. Et cependant il n'est pas douteux que saint Cyprien, tout comme Tertullien catholique, n'ait regardé l'enseignement de l'Église, et plus particulièrement des évêques sur qui l'Église est établie, comme la norme de la foi[3]. N'enseigne-t-il pas que l'Église seule possède l'Esprit-Saint, et qu'elle est seule par conséquent dispensatrice de la vérité et de la grâce?

Tertullien trouve l'enseignement de l'Église résumé dans le symbole — la *regula fidei*, la *lex fidei*, comme il dit dans son langage de juriste[4] — dont il reproduit la substance et, dans une certaine mesure, la formule[5]. Ce symbole ne saurait être soumis à discussion : au contraire de la discipline et des usages qui peuvent changer, il est immuable et irréformable[6]. Même la nouvelle effusion du Paraclet commencée en Montan l'a respecté, bien qu'elle ait supprimé certaines indulgences en matière de morale consenties par Jésus-Christ[7].

1. *De virgin. vel.*, 1.
2. *Epist.* LXXI, 2, 3.
3. Voir *Epist.* LXIII, 1.
4. *De praescr.*, 13, 14; *De virgin. vel.*, 1.
5. Tertullien a donné trois formules du contenu du symbole, *De praescr.*, 13; *De virgin. vel.*, 1; *Adv. Prax.*, 2. C'est la seconde qui présente l'allure la plus simple, la plus liturgique.
6. *De virgin. vel.*, 1.
7. *Ibid.*; *De monog.*, 14.

En dehors du symbole, Tertullien admet les recherches et les conjectures là où subsiste l'obscurité ou l'incertitude ; mais il y est généralement peu favorable. L'abus qu'en ont fait les hérétiques le rend défiant vis-à-vis des études qui vont à approfondir curieusement les Écritures et la foi[1]. C'est dire qu'il n'a que peu de goût pour la philosophie. Il ne l'exclut pas toutefois entièrement des moyens qui peuvent établir ou corroborer la vérité religieuse. Par moments, il constate que cette philosophie est d'accord avec le christianisme sur les vérités fondamentales du dogme et de la morale révélés, que certains de ses représentants ont pressenti et connu, vaguement du moins, le Logos, les anges et les démons, quelques autres de nos croyances encore[2] : « Seneca saepe noster[3] ! » que l'âme humaine est en quelque sorte naturellement préparée pour accueillir la parole divine[4] ; et Tertullien estime, dans ces cas, la philosophie comme une alliée et une force bienfaisante. Mais quand il remarque que les hérésies sont venues précisément de ce que leurs auteurs ont tenté une combinaison impossible entre les données de leur philosophie et celles de leur foi, de ce qu'ils ont voulu plier celle-ci aux raisonnements et aux systèmes humains, alors il s'indigne et s'impatiente : « Adeo quid simile philosophus et christianus ? Graeciae discipulus et caeli ? famae negotiator et vitae ?... amicus et inimicus erroris ? veritatis interpolator et integrator et expressor, et furator ejus et custos[5] ? » Les hérésies

1. *De praescr.*, 8-12, 14 : « Fides, inquit (Christus) tua te salvum fecit, non exercitatio scripturarum. Fides in regula posita est : habet legem et salutem de observatione legis : exercitatio autem in curiositate consistit, habens gloriam solum de peritiae studio. »
2. *Apologet.*, 21, 22, 48.
3. *De anima*, 20.
4. *Apolog.*, 17, 21 ; 46-48 ; *De spectac.*, 2 ; *De anima*, 2 ; *De testim. animae*, tout entier.
5. *Apolog.*, 46.

sont le fait de la philosophie[1]; les philosophes sont les « patriarches des hérétiques[2] ».

Saint Cyprien est, à ce point de vue, dans la ligne de Tertullien et, s'il se peut, plus radical encore. On a remarqué que l'œuvre de cet ancien rhéteur ne contenait pas une seule citation des auteurs profanes, tant il avait renoncé complètement à ses préoccupations antérieures. Il ne croit guère à la vertu des philosophes, et déclare que des philosophes aux chrétiens il y a très loin. C'est l'influence pernicieuse de la philosophie qui a conduit Novatien à la révolte et au schisme[3]. Commodien non plus n'a rien d'un philosophe. Arnobe, par tempérament et par culture, l'est davantage. Il loue quelques-uns des anciens philosophes, et constate volontiers qu'ils ont entrevu certaines vérités principales du christianisme[4]. Mais il les blâme d'avoir voulu tout ramener au niveau de la raison humaine, et cette raison il se plaît à l'humilier et à en exagérer l'impuissance[5]. Lactance ne tombe pas dans cette exagération. Pour lui, la raison ne peut tout savoir, mais elle peut savoir quelque chose, et les anciens philosophes l'ont bien montré qui ont eu, les uns ou les autres, des vues justes sur les grands problèmes de la vie[6]. Il est vrai qu'ils n'ont pas apporté des solutions toujours certaines, qu'ils ont manqué d'unanimité et se sont contredits d'école à école, que leur doctrine notamment n'a pas fait à Dieu une assez grande place, et qu'à cause de cela elle n'a eu sur la réforme des mœurs et n'a exercé sur la foule qu'une influence insignifiante[7]. Mais le christianisme peut combler ces

1. *De praescr.*, 7; et cf. *De anima*, 23.
2. *De anima*, 3.
3. *De bono patientiae*, 2; *Epist.* LV, 16; LX, 3.
4. *Adv. nationes*, II, 11, 13, 14, 36, ; III, 7.
5. *Id.*, II, 11, 50, 58
6. *Instit.*, III, 6, 1, 2.
7. *Instit.*, III, 15, 5; 27, 1, 3, 13; 28, 3, 5.

lacunes et remédier à ces défauts. Il peut résoudre les antinomies qui embarrassent la raison ; et Lactance, se rendant compte du besoin qui se fait sentir chez les lettrés païens de trouver un exposé du christianisme qui en fasse ressortir la valeur philosophique, entreprend cet exposé, et écrit ses *Institutions divines*. Il ne se sert pas de la philosophie pour creuser le dogme et pour le traduire en termes techniques : il s'en sert plutôt pour mettre en évidence le côté rationnel de la doctrine chrétienne et l'accord qu'elle présente avec ce qui a été jusque-là pensé de mieux dans tous les temps[1].

Ainsi, après plus d'un siècle, l'africain Lactance en revenait, vis-à-vis de la philosophie, à l'attitude qui avait été celle de Minucius Félix. A Rome, saint Hippolyte paraît n'avoir eu pour elle que de l'indifférence. Le premier livre des *Philosophoumena* est consacré à décrire les systèmes des principaux philosophes de la Grèce. Manifestement, l'auteur les connaît mal et les estime fort peu. Il n'en parle d'ailleurs que pour montrer que les hérétiques y ont puisé les principes de leurs erreurs : en quoi il a très peu réussi. En somme, saint Hippolyte, homme de l'Écriture et de science purement ecclésiastique, n'a point donné de place à la philosophie dans ses préoccupations doctrinales.

Concluons que la théologie occidentale du IIIe siècle, fidèle à l'esprit de saint Irénée, a consulté surtout, pour s'édifier, l'Écriture inspirée et la tradition. Elle n'a donné à la spéculation rationnelle qu'une attention secondaire.

Avant d'exposer en détail les enseignements de cette théologie, il est nécessaire de voir quelles controverses l'ont agitée à cette époque, et quels problèmes elle a dû plus particulièrement résoudre.

1. Sur la philosophie dans Arnobe et Lactance, voir R. Pichon, *Lactance*, p. 49-57 ; 88-110.

CHAPITRE IX

LES CONTROVERSES CHRISTOLOGIQUES ET TRINITAIRES EN OCCIDENT A LA FIN DU IIe ET AU COMMENCEMENT DU IIIe SIÈCLE.

Le christianisme regardait comme un dogme fondamental l'unité de Dieu, et ses docteurs avaient dû y insister contre le dualisme plus ou moins explicite de la gnose. Il admettait, d'autre part, comme non moins certaine la divinité de Jésus-Christ. Entre ces deux croyances une contradiction semblait exister qui ne pouvait manquer d'attirer de bonne heure l'attention des théologiens. Comment concilier la foi en un Dieu unique avec la foi en la divinité du Rédempteur? Comment ne confesser qu'un seul Dieu, si ce Verbe que saint Justin si énergiquement dit être ἕτερος ἀριθμῷ par rapport au Père, est lui-même Dieu?

La difficulté en effet avait été aperçue très vite, et on se souvient que les apologistes s'étaient efforcés de la résoudre en remarquant que la présence de la nature divine dans le Fils est l'effet d'une communication et d'une distribution, non d'une division. D'autres docteurs, signalés par saint Justin (*Dial.*, CXXVIII), avaient adopté une autre solution. Ils enseignaient que le Verbe était simplement une puissance (δύναμις) de Dieu, inséparable de lui comme la lumière

l'est du soleil, qu'il étendait hors de lui ou retirait à lui à sa volonté [1], et à laquelle on donnait différents noms, ange, gloire, homme, logos, suivant la forme qu'elle prenait ou les fonctions que l'on considérait en elle. Ces docteurs étaient-ils chrétiens, où étaient-ce, comme le pense Otto [2], des juifs alexandrins? Nous l'ignorons. Saint Justin, en tout cas, repousse leur explication comme ne mettant entre le Père et le Verbe qu'une distinction purement nominale : et il est impossible en effet de n'être pas frappé de l'analogie qu'elle présente avec certains systèmes sabelliens du IVe siècle.

Elle fut reprise cependant moins de cinquante ans après saint Justin, mais en réaction d'une autre erreur qui l'avait précédée : la négation de la divinité de Jésus-Christ.

Il s'est produit à ce propos dans l'histoire ecclésiastique, et dans l'histoire des dogmes en particulier, une confusion qu'il faut dissiper en quelques mots.

On a supposé que ces deux erreurs, la négation de la divinité de Jésus-Christ et le patripassianisme ou modalisme, étaient nées toutes deux de la préoccupation de maintenir l'unité, la *monarchie* divine [3], et on leur a donné le nom commun de *monarchianisme.* Puis, pour les distinguer entre elles, on a surnommé la première monarchianisme *dynamique,* parce qu'elle n'admettait, comme présente en Jésus-Christ, que la puissance ou la grâce (δύναμις), et non l'essence même de Dieu (οὐσία); tandis que l'on surnommait la seconde monarchianisme *patripassien,* parce qu'elle attribuait à Dieu en général ou au Père les souffrances de Jésus-

1. Δύναμιν αὐτοῦ προπηδᾶν ποιεῖ, καὶ, ὅταν βούληται, πάλιν ἀναστέλλει εἰς αὐτόν.
2. Note 4, ad loc. cit., dans son édition du *Dialogue.*
3. Novatien semble confirmer cette manière de voir (*De Trinitate*,30).

Christ. Or, de ces dénominations, la dernière est historiquement exacte et avouée des contemporains. Mais jamais ceux-ci n'ont donné le nom de monarchianisme à l'hérésie de Théodote et d'Artémon, et surtout — chose plus importante — on ne voit nulle part que Théodote et Artémon aient été amenés à nier la divinité du Christ par le désir de sauvegarder l'unité, la monarchie divine. Cette monarchie stricte résultait sans doute de leur système, mais elle n'en a pas été la raison d'être, et c'est pourquoi le nom de monarchianisme ne lui convient pas [1]. M. Harnack a proposé de le remplacer par celui d'*adoptianisme*. C'est la doctrine qui fait de Jésus-Christ non le fils naturel, mais le fils adoptif de Dieu par la grâce. Cette appellation nous semble plus juste, et nous nous en servirons ici [2].

§ 1. — L'adoptianisme.

L'adoptianisme s'est montré successivement dans deux centres assez éloignés l'un de l'autre, à Rome à la fin du IIe siècle, et vers 260-270 à Antioche. Ces deux manifestations sont reliées entre elles par le nom d'Artémon, et la dernière, à son tour, a rattaché, par le lieu où elle s'est produite, l'adoptianisme à l'arianisme. Il sera question plus loin de l'adoptianisme à Antioche : nous nous occuperons exclusivement, dans ce paragraphe, de l'adoptianisme romain.

Il eut pour premier auteur un riche corroyeur de Byzance nommé Théodote [3], érudit et d'une éducation

1. L'hérésie de Théodote n'est pas une hérésie *trinitaire*, comme celle de Noet, mais bien *christologique*.

2. Elle a sans doute l'inconvénient de désigner déjà une hérésie espagnole du VIIIe siècle, mais la confusion est facile à éviter, et puisqu'il faut toujours faire une distinction, celle-ci portera du moins sur un terme exact.

3. Sources spéciales : S. HIPPOLYTE, *Philosophoumena*, VII, 35; X, 23;

soignée, qui, ayant apostasié dans une persécution, vint à Rome pour y cacher sa honte. Il fut reconnu, et, pour se justifier, allégua qu'après tout, en reniant Jésus-Christ, il n'avait pas renié Dieu, mais seulement un homme[1]. Pressé de s'expliquer, il développa sa doctrine et s'efforça de l'appuyer sur des textes de l'Écriture dont saint Épiphane a conservé la liste et le commentaire. Cette doctrine est fort simple et rapportée substantiellement de la même façon par nos diverses sources. Sur la création, disent les *Philosophoumena* (VII, 35), Théodote admettait l'enseignement de l'Église. Mais d'après lui, Jésus n'était qu'un homme né d'une vierge, qui avait vécu plus religieusement (εὐσεβέστατον) que ses semblables. A son baptême dans le Jourdain, le *Christ* était descendu sur lui sous la figure d'une colombe, et lui avait communiqué les puissances (δυνάμεις) dont il avait besoin pour remplir sa mission. C'est pour cela qu'avant ce moment, il n'est pas, dans sa vie, question de miracles. Cette effusion du Christ, ainsi confondu avec l'Esprit-Saint, n'avait pas fait sans doute que Jésus devînt Dieu. Il l'était toutefois devenu, au dire de quelques théodotiens, après sa résurrection.

Vers 190, Théodote fut excommunié par le pape Victor. Il parvint cependant à maintenir son parti, et même à organiser à Rome une communauté schismatique. Recrutée dans un cercle étroit de lettrés et d'érudits, celle-ci ressembla plutôt à une école qu'à une église. Les études y étaient en honneur, mais — nous disent, il est vrai, des adversaires — avec une tendance rationaliste et positiviste marquée. Les auteurs

IX, 3, 12; X, 27; *Contra Noetum*, 3, 4. Le traité contre Artémon cité par EUSÈBE, *H. E.*, V, 28. PHILASTRIUS, 50. S. ÉPIPHANE, *Haer.* LIV. PSEUDO-TERTULLIEN, 23.

1. Θεὸν ἐγὼ οὐκ ἠρνησάμην, ἀλλὰ ἄνθρωπον ἠρνησάμην (S. ÉPIPH., *Haer.* LIV, 1).

préférés étaient Euclide, Aristote, Théophraste, Galien : des logiciens, des géomètres, des médecins. La méthode que l'on puisait dans leurs ouvrages était ensuite appliquée à l'explication des Écritures. D'interpréter celles-ci suivant la tradition et en conformité avec l'enseignement de l'Église on ne se souciait guère ; mais on se préoccupait d'en établir exactement le texte, et d'en ramener les exemplaires à la correction primitive, ce sur quoi d'ailleurs on ne parvenait pas à s'entendre. L'exégèse en était exclusivement grammaticale et littérale : elle se réduisait aux syllogismes conjonctifs ou disjonctifs qu'il était possible d'extraire d'un passage donné.

Entre les théodotiens qui se distinguèrent dans ces exercices, le traité contre Artémon, qui donne ces détails, signale Asclépias ou Asclépiodote, Hermophile, Apollonius, auxquels il faut joindre sans doute un certain Natalius, qui fut quelque temps évêque du schisme sous Zéphyrin. Mais de tous les disciples du corroyeur, le plus connu est un second Théodote, surnommé le banquier, qui fonda la secte particulière des Melchisédéciens [1].

Il partageait sur la personne de Jésus les erreurs de son maître, en y ajoutant sur celle de Melchisédec des spéculations bizarres. Celui-ci était plus grand que Jésus : il était la plus grande puissance (δύναμίν τινα μεγίστην), « la vertu céleste de la grâce principale », médiateur entre Dieu et les anges, et aussi, dit saint Épiphane (*Haer.* LV, 8), entre Dieu et nous (εἰσαγωγέα), spirituel et Fils de Dieu (πνευματικὸς καὶ υἱὸς θεοῦ). C'est pourquoi nous devons lui présenter nos offrandes, afin

1. Sources spéciales : *Philosophoumena*, VII, 36; X, 24. Le traité contre Artémon dans EUSÈBE, *H. E.*, V, 28. PSEUDO-TERTULLIEN, 24. PHILASTRIUS, 52. SAINT ÉPIPHANE, *Haer.* LV. EUSTATHE D'ANTIOCHE, ap. F. CAVALLERA, *S. Eustathii Antioch. in Lazarum... homilia christologica*, Paris, 1905, p. XII-XIV.

qu'il les présente à son tour pour nous, et que par lui nous obtenions la vie. — Quelle était au juste la portée de ces expressions, il n'est pas aisé de le dire. Remarquons seulement que le premier Théodote semble avoir confondu le Christ avec l'Esprit-Saint; d'autre part nous voyons ici Melchisédec nommé — avec allusion à l'*Épître aux Hébreux* (vii, 3) évidemment — fils de Dieu. Or, saint Épiphane (*Haer.* lv, 5, 7) nous apprend qu'un peu plus tard, Melchisédec était identifié par un Égyptien, Hiéracas, avec l'Esprit-Saint, et par certains chrétiens avec le Fils de Dieu qui serait apparu à Abraham [1]. D'étranges malentendus se sont évidemment produits ici qu'il suffit d'avoir signalés.

Le dernier représentant de l'adoptianisme en Occident fut Artémon ou Artémas. Nous ne savons guère sur lui que ce que nous apprend le traité contre son système cité par Eusèbe (*H. E.,* v, 28). Il dut enseigner à Rome vers l'an 235 ou même plus tard, et est présenté par le troisième concile d'Antioche, tenu en 266-269, comme le père en hérésie de Paul de Samosate, et vivant encore à cette époque (*H. E.*, vii, 30, 16, 17). Quant à ses relations avec l'école théodotienne, elles sont assez obscures. Théodote avait été condamné par le pape Victor vers 190. Or, Artémon prétendait que la doctrine qu'il prêchait lui-même avait été celle de l'Église romaine jusqu'à Zéphyrin exclusivement (199-218). Comment, s'il n'avait fait que continuer et répéter Théodote, aurait-il pu émettre pareille assertion? Il a donc vraisemblablement existé au moins une nuance entre les deux écoles; mais nous ignorons en quoi elle consistait. On sait seulement qu'Artémon niait, lui aussi, la divinité de Jésus-Christ.

1. Plusieurs auteurs en effet ont vu en Melchisédec une théophanie. Ceci explique qu'on l'ait identifié avec le Fils ou le Saint-Esprit, et que Théodote l'ait proclamé plus grand ue Jésus homme.

§ 2. — Le monarchianisme patripassien [1].

L'erreur adoptianiste n'avait, en somme, que fort peu troublé l'Occident : elle s'attaquait à une croyance trop bien établie pour qu'elle pût sérieusement l'ébranler. Il n'en fut pas de même du patripassianisme. La lutte qu'il souleva fut considérable autant par les personnages qui y prirent part que par les intérêts en jeu. Elle eut d'ailleurs son prolongement en Orient, et y provoqua, nous le verrons plus loin, d'importants débats.

Praxéas, d'après Tertullien, aurait le premier importé à Rome, ou plutôt en Afrique l'erreur patripassienne. Ce qu'a été Praxéas nous l'ignorons absolument, et quelques-uns même (De Rossi, Hagemann) se sont demandé si on ne devait pas l'identifier avec Épigone ou Calliste. On a supposé avec plus de vraisemblance que, venu à Rome sous Éleuthère ou Victor (vers 180-200), et ayant éclairé Zéphyrin sur le vrai caractère du montanisme, il était ensuite passé en Afrique où il développa sa doctrine. Là, il rencontra Tertullien qui le convainquit d'erreur et lui fit signer une rétractation. On expliquerait ainsi que son nom ne soit pas connu de saint Hippolyte.

Saint Hippolyte, en effet, donne Noët comme le premier fauteur du monarchianisme, et met à Smyrne le berceau de l'hérésie. Deux fois mandé devant le *presbyterium* de cette ville pour s'expliquer sur ses propos scandaleux, Noët finit par les avouer et fut excommunié. Il ouvrit alors une école qui essaima bientôt. Cette affaire doit se placer entre les années 180-200.

1. Sources : TERTULLIEN, *Adversus Praxean.* SAINT HIPPOLYTE, *Contra Noetum; Philosophoumena*, IX, 7-12; X, 27. PSEUDO-TERTULLIEN, 25. SAINT ÉPIPHANE, *Haer.* LVII; LXII. PHILASTRIUS, 53, 54.

Épigone apporta à Rome la doctrine patripassienne sous Zéphyrin ou un peu avant (vers 198-210). Il y forma un parti indépendant, et trouva dans Cléomène un disciple et un collaborateur précieux. Celui-ci devint chef de la secte jusqu'à ce que prévalurent chez elle le nom et la personne de Sabellius. A ce moment l'hérésie atteignit son plus grand développement, et la controverse battit son plein. On n'entendait, dit Tertullien [1], que des gens qui parlaient de *monarchie :* « Monarchiam, inquiunt, tenemus ! » La communauté chrétienne en fut gravement troublée.

Quelle était donc cette monarchie que prêchaient les novateurs, et quelle solution apportaient-ils au problème trinitaire?

Nous avons du monarchianisme trois exposés, deux de saint Hippolyte, un de Tertullien, à peu près identiques. Les hérétiques nous y apparaissent mus — saint Hippolyte le dit explicitement [2] — non seulement par le désir de sauvegarder l'unité divine, mais aussi — et cela explique en partie leur succès — par la volonté de maintenir la pleine divinité de Jésus-Christ. Ils n'y parviennent malheureusement qu'en sacrifiant la distinction personnelle du Père et du Fils, en faisant d'eux les deux aspects d'une même personne.

Ce dernier point constitue l'article fondamental du système : « Duos unum volunt esse ut idem pater et filius habeatur [3]. » Dès lors le Verbe n'existe pas à part soi : il n'est qu'un autre nom du Père, un *flatus vocis* « vox et sonus oris... aer offensus... ceterum nescio quid [4] » ; le premier chapitre de saint Jean n'est qu'une allégorie : Ἰωάννης μὲν γὰρ λέγει λόγον, ἀλλ' ἄλλως ἀλληγορεῖ [5].

1. *Adv. Praxean*, 3.
2. *Contra Noetum*, 1, 9.
3. *Adv. Praxean*, 5; *Philosoph.*, IX, 10.
4. *Adv. Praxean*, 7.
5. *Contra Noetum*, 15.

C'est, en réalité, le Père qui est descendu dans le sein de la Vierge, qui est né, et, en naissant, est devenu Fils, son propre Fils à soi, procédant de lui-même [1]. C'est lui qui a souffert et qui est mort (patripassianisme) ; lui qui s'est ressuscité [2], présentant en conséquence, suivant qu'on le considère dans un état ou dans un autre, des attributs en apparence contradictoires, invisible et visible, inconnaissable et connaissable, incréé et créé, éternel et mortel, inengendré et engendré [3].

Ainsi entendue, la théorie est aussi simple que possible. Il ne se pouvait cependant que, mis en face des textes qui établissent la distinction réelle du Père et du Fils, les modalistes n'essayassent pas, sans sacrifier le fond de leur enseignement, de les expliquer. Ils le firent en déclarant qu'en Jésus-Christ le Fils c'est la chair, l'homme, Jésus, tandis que le Père c'est l'élément divin uni à la chair, c'est le Christ : « ut aeque in una persona utrumque distinguant patrem et filium, dicentes filium carnem esse, id est hominem, id est Iesum, patrem autem spiritum, id est deum, id est Christum [4] ». D'où la formule qui excitait la bile de Tertullien : « Filius sic quidem patitur, pater vero compatitur [5]. »

Telle est l'erreur patripassienne ou modaliste enseignée à Rome par les monarchiens dans le premier quart du IIIe siècle. On avait supposé, jusqu'à la découverte des *Philosophoumena*, que Sabellius personnellement avait vécu plus tard, et que son système différait un peu de celui-ci. Il n'en est rien. L'auteur des *Philo-*

1. *Philosoph.*, X, 10; X, 27; *Adv. Praxean*, 10 : « Ipse se sibi filium fecit » ; 11 ; cf. 1, 2.

2. *Contra Noetum*, 1, 3; *Philosoph.*, IX, 10; *Adv. Praxean*, 1 : « Ipsum dicit patrem... passum » ; 2 : « Post tempus pater natus et pater passus » ; 13.

3. *Philosoph.*, IX, 10 ; *Adv. Praxean*, 14, 15.

4. *Adv. Praxean*, 27 ; *Philosoph.*, IX, 12 (pp. 442, 443).

5. *Adv. Prax.*, 29.

sophoumena, qui l'avait connu et fréquenté, en fait un contemporain de Zéphyrin et de Calliste, et ne signale entre son enseignement et celui de Cléomène aucune divergence. Mais, comme la secte sabellienne se maintint dans l'Église au moins jusqu'au milieu du ve siècle, des modifications se produisirent peu à peu dans sa doctrine qui l'amenèrent à une forme plus compliquée et plus savante. C'est sous cette forme que le sabellianisme nous est présenté dans les réfutations qui en furent faites au IVe siècle par Eusèbe, saint Athanase et saint Hilaire à l'occasion de Marcel d'Ancyre. Elle n'est pas la forme primitive, mais elle en dérive manifestement. On en trouvera dans Mgr Duchesne un excellent exposé[1], et nous aurons l'occasion d'y revenir.

§ 3. — L'opposition au monarchianisme[2].

Le monarchianisme patripassien se heurta, à Rome, à deux oppositions : une opposition d'école et une opposition officielle de l'autorité ecclésiastique. D'une part, des docteurs, manifestant une tendance toute contraire à celle de l'hérésie, Tertullien, saint Hippolyte, réfutèrent avec vigueur et succès Praxéas, Épigone, Cléomène, Sabellius ; d'autre part, les papes Zéphyrin et Calliste intervinrent dans le débat pour condamner finalement la nouvelle erreur.

Dire ici en détail la doctrine et les arguments que les premiers opposaient aux patripassiens serait anticiper sur l'exposé que nous devons faire un peu plus loin de leur enseignement[3]. Qu'il suffise de remar-

1. *Origines chrétiennes*, chap. XVIII, p. 282.
2. Les ouvrages relatifs à cette question ont été signalés à propos de saint Hippolyte et des *Philosophoumena*, ci-dessus, p. 337, note 3.
3. Voir le chapitre X.

quer que cet enseignement, tout en restant correct au fond, tendait cependant, par réaction, à exagérer la distinction du Père et du Fils. Pour réfuter l'erreur monarchianiste, saint Hippolyte et les siens inclinaient manifestement vers l'erreur contraire.

Quant à l'opposition faite au monarchianisme par l'autorité ecclésiastique, elle demande à être étudiée avec soin.

Si nous en croyions certains de nos documents, cette opposition n'aurait, au fond, jamais existé, et les évêques de Rome, Victor, Zéphyrin et Calliste auraient favorisé ou même professé l'hérésie.

La chose, pour le pape Victor, est insinuée par Tertullien (*Adv. Prax.*, 1), et affirmée sans détour par l'auteur du catalogue héréséologique qui termine le traité *De praescriptione*, — le Pseudo-Tertullien, comme on le nomme communément : « Sed post hos (haereticos) omnes etiam Praxeas quidam haeresim introduxit, quam Victorinus corroborare curavit » (25). Il n'y a pas lieu cependant de s'arrêter longtemps à l'examen de cette accusation. Elle est très vague dans Tertullien, elle vient d'un anonyme dans le catalogue. La leçon même *Victorinus* ne désigne pas Victor si elle est exacte, et, si elle est une altération, il se peut qu'elle désigne Zéphyrin[1]. Les *Philosophoumena* ne font aucun reproche à Victor, et l'on comprendrait fort bien d'ailleurs, qu'ayant reçu de Praxéas, dans l'affaire du montanisme, un utile conseil, ce pape lui ait témoigné d'abord de la bienveillance, et ne l'ait pas repris d'une erreur que l'hérétique n'a dû développer que plus tard. C'est assez pour qu'on écarte du débat qui va suivre le nom et la mémoire de Victor.

Mais pour Zéphyrin et Calliste, les accusations des

1. Voir l'annotation d'Oehler, dans son édition de Tertullien, II, p. 765.

Philosophoumena sont précises. Le premier, rapportent-ils, favorisait l'hérésie. Il permit d'abord d'aller entendre les nouveaux docteurs; puis il professa lui-même leur doctrine : « Je ne connais qu'un Dieu, disait-il, Jésus-Christ, et en dehors de lui aucun autre, qui est né et qui a souffert. Et il ajoutait : Ce n'est pas le Père qui est mort, mais le Fils : ce qui causait dans le peuple de continuelles disputes[1]. »

Quant à Calliste, après nous avoir donné de sa vie antérieure un récit au moins tendancieux, l'auteur des *Philosophoumena* nous le montre, devenu le diacre de Zéphyrin, allant d'un parti à l'autre, paraissant être de l'avis de tout le monde, mais en réalité favorable à l'erreur, pervertissant notamment Sabellius qu'il ramenait vers Cléomène, et traitant de dithéistes les docteurs orthodoxes[2].

Cependant, continue saint Hippolyte[3], Zéphyrin mourut (217) et Calliste lui succéda. Combattu par de puissants adversaires, étroitement surveillé et plus en vue que jamais, le nouveau pape sentit qu'il fallait rompre avec les patripassiens, et condamna Sabellius. Mais il n'était pas sincère, et comme Sabellius le poursuivait de ses reproches, il imagina une modification de son ancienne erreur. Suit l'exposé de ce monarchianisme modifié dont j'ai déjà donné une idée d'après Tertullien[4], et que Mgr Duchesne[5] ramène aux points suivants : « 1° En dehors de l'incarnation, la différence entre le Père et le Fils est purement nominale. 2° L'in-

1. *Philosoph.*, IX, 11 : Ἐγὼ οἶδα ἕνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν, καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα γενητὸν καὶ παθητόν. Ποτὲ δὲ λέγων· οὐχ ὁ πατὴρ ἀπέθανεν, ἀλλὰ ὁ υἱός, οὕτως ἄπαυστον τὴν στάσιν ἐν τῷ λαῷ διετήρησεν.
2. *Philosoph.*, IX, 11, 12; *Contra Noet.*, 14; Tertullien, *Adv. Prax.*, 3 : « Duos et tres (deos) iam iactitant a nobis praedicari. »
3. *Philos.*, IX, 11, 12.
4. V. plus haut, p. 355.
5. *Origines chrétiennes*, p. 286.

carnation est la raison de la différence réelle : dans Jésus-Christ, l'élément visible et humain, c'est le Fils ; l'élément invisible et divin, c'est le Père. 3° L'union de ces deux éléments est assez intime pour qu'on affirme qu'ils ne forment qu'un seul être, pas assez pour que le Père, c'est-à-dire l'élément divin, ait souffert : il n'a fait que compatir. »

Ces accusations contre Zéphyrin et Calliste reposent, observons-le bien, sur la seule autorité des *Philosophoumena*, et l'antipape qu'a été leur auteur avait de bonnes raisons pour n'aimer ni Zéphyrin, qui avait fait la fortune de Calliste, ni surtout Calliste regardé comme pape légitime. Les formules reprochées au premier sont d'ailleurs trop peu explicites pour qu'on les puisse qualifier : en soi elles sont orthodoxes, et la seconde rejette formellement le patripassianisme[1].

Quant à Calliste, deux choses sont certaines : il a traité les partisans de l'école trinitaire de dithéistes, et il a condamné Sabellius ; mais il a seulement repris les premiers, il leur a montré le terme dernier de leur tendance — et cette tendance explique qu'il ait d'abord détourné d'eux Sabellius, — tandis qu'il a formellement ensuite condamné celui-ci. L'a-t-il fait par pure politique, et a-t-il vraiment soutenu le système que lui prêtent les *Philosophoumena ?* Il est bien remarquable que Tertullien, qui n'aimait pas Calliste et qui lui a reproché bien d'autres choses, ne l'en accuse pas. Le témoignage de l'auteur des *Philosophoumena* est isolé et c'est celui d'un ennemi personnel. Il n'est corroboré par aucun vestige, qui soit resté dans la doctrine romaine du temps, d'un enseignement modaliste quelconque. Dans ces conditions, on ne saurait l'accepter

1. Remarquons bien en effet que les *Philosophoumena* ne reprochent pas à Zéphyrin d'avoir soutenu le monarchianisme sous sa forme modifiée : cette modification ne s'est produite que plus tard.

comme l'expression de la simple et pure vérité. Jusqu'à nouvel ordre et en se basant uniquement sur les faits, Calliste doit être considéré comme orthodoxe.

Le monarchianisme ne paraît pas d'ailleurs, après la condamnation dont il fut l'objet, avoir conservé à Rome ni en Occident des partisans bien nombreux. Saint Épiphane (*Haer.* LXII, 1) dit cependant qu'il y avait de son temps des sabelliens à Rome, et Marangoni avait trouvé, en 1742, près du *cubiculum* de saint Calliste, une inscription semblant indiquer qu'il y avait là, au IVe siècle ou plus tôt, un lieu de sépulture pour les hérétiques[1]. Mais ces faits ne sont que des exceptions à une situation générale. C'est surtout en Orient et en Égypte que se conserva et se perpétua le sabellianisme.

1. L'inscription en mosaïque, accompagnée du monogramme constantinien, se trouvait auprès d'une peinture représentant le Christ entre saint Pierre et saint Paul. Elle portait : *Qui et filius diceris et pater inveniris*. Cette inscription est perdue et l'on n'en a pas de reproduction.

CHAPITRE X

LA QUESTION PÉNITENTIELLE EN OCCIDENT AU IIIe SIÈCLE. LE NOVATIANISME.

§ 1. La question pénitentielle à Rome sous Calliste [1].

En même temps que le sabellianisme troublait, à Rome, les pontificats de Zéphyrin et de Calliste, certaines mesures prises par ce dernier pape au sujet de la pénitence soulevaient contre lui l'opposition de Tertullien et d'Hippolyte. Nous voulons parler de ce qu'on appelle communément l'*édit* de Calliste [2].

Les données que nous avons recueillies jusqu'à la fin du IIe siècle sur la pénitence se résument en ceci.

1. Sources : TERTULLIEN, *De pudicitia*. S. HIPPOLYTE, *Philosophoumena*, IX, 12. — Travaux : E. PREUSCHEN, *Tertullians Schriften De paenitentia und De pudicitia mit Rücksicht auf Bussdisziplin untersucht*, Giessen, 1890. E. ROLFFS, *Das Indulgenz-Edikt des römischen Bischofs Kallis kritisch untersucht*, Leipzig, 1893. FR. X. FUNK, *Das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus*, dans *Quartalschr.*, tom. 88, 1906. P. BATIFFOL, *Études d'Histoire et de Théol. posit.*, 3e éd., Paris, 1904. ID. *L'édit de Calliste, d'après une controv. récente*, dans *Bullet. de Littér. ecclés.*, 1906. E. VACANDARD, *Tertullien et les trois péchés irrémissibles*, *Revue du Cl. franç.* 1907, p. 113-131. ESSER, *Die Bussschriften Tertullians... und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus*, Bonn, 1904. STUFLER, *Die Bussdisziplin der abändl. Kirche bis Kallistus*, dans *Zeitschr. f. katol. Theol.*, t. XXXI, 1907. A. D'ALÈS, *L'édit de Calliste*, Paris, 1914.

2. Tertullien, qui est le seul à mentionner expressément cet acte, ne donne pas le nom de son auteur. Mais on est à peu près unanime à penser que cet auteur est un pape, et le pape Calliste.

Il existe pour les pécheurs une seconde pénitence après le baptême. Cette pénitence comporte un aveu des fautes commises, et une expiation de ces mêmes fautes qui, en certains cas, est publique et de toute la vie : c'est l'exomologèse. Après cela, le coupable est réconcilié avec Dieu et avec l'Église. Exomologèse et réconciliation ne sont pas d'ailleurs affaire purement privée : elles ont un caractère canonique et disciplinaire : il y a dans l'Église une institution de la Pénitence. D'autre part, on ne trouve nulle part l'indice que certains péchés aient été exclus de la réconciliation ecclésiastique. Les enfants impudiques et apostats d'Hermas, les femmes séduites par les marcosiens, les martyrs, d'abord renégats, de Lyon, ont reçu la paix aussi bien que les divers hérétiques ramenés à l'Église par saint Polycarpe.

Tout cela est certain, et cependant, jusqu'à cette époque, enveloppé souvent dans les textes plutôt que dit expressément et exposé d'une façon suivie. Surtout les détails manquent. Mais, dès le début du IIIe siècle, le sujet s'éclaire. L'édit de Calliste et les critiques dont il a été l'objet vont projeter, sur la question de la pénitence, des lumières nouvelles.

Ce décret, ou cette décision, de Calliste n'est connu que par Tertullien, qui l'appelle ironiquement un *édit péremptoire,* et peut-être par saint Hippolyte, dans les *Philosophoumena,* IX, 12. D'après Tertullien, il statuait d'abord et en substance que désormais les fornicateurs et adultères seraient soumis à une pénitence seulement temporaire, et après son accomplissement, pourraient, comme les pécheurs ordinaires, être absous et réintégrés dans la communion : « Adimi quidem peccatoribus, vel maxime carne pollutis communicationem, sed ad praesens, restituendam scilicet ex paenitentiae ambitu, secundum illam clementiam

dei quae mavult peccatoris paenitentiam quam mortem[1]. » C'est Calliste lui-même qui leur donnait l'absolution de leurs fautes : « Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto[2] » ; et s'il rapportait, pour justifier l'opportunité de sa mesure, diverses raisons tirées de l'Écriture, il alléguait simplement, pour en établir l'autorité, le pouvoir des clefs remis à saint Pierre et communiqué à ses successeurs : « Super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, tibi dabo claves regni caelestis, vel quaecunque alligaveris vel solveris in terra erunt alligata vel soluta in caelis... Idcirco praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam[3]. »

Le témoignage de Tertullien sur cette première disposition de l'édit de Calliste est confirmé par celui d'Hippolyte, dans la critique générale que fait celui-ci des actes du pape : « Le premier, dit-il, Calliste s'avisa d'autoriser la volupté, disant qu'il remettait à tout le monde les péchés. Quiconque se serait laissé séduire par un autre, pourvu qu'il fût réputé chrétien, ne rendrait pas compte des fautes qu'il aurait commises s'il recourait à l'école de Calliste[4]. »

Une seconde disposition de l'édit de Calliste, suivant Tertullien, aurait été de reconnaître aux confesseurs de la foi un pouvoir analogue de réconciliation. En quoi consistait au juste cette faculté? Tertullien en parle comme si les martyrs pouvaient, sans l'intervention de l'évêque, absoudre purement et simplement le coupable et le réintégrer dans la communion[5]. Il

1. *De pudicitia*, XVIII, 12. J'indique ici, pour plus de précision, l'édition DE LABRIOLLE où les chapitres sont divisés en numéros.
2. *Id.*, I, 6.
3. *Id.*, XXI, 9.
4. *Philos.*, IX, 12, p. 443.
5. *De pudic.*, XXII, 1, 2, 6.

serait cependant étrange qu'à Rome — où nous verrons que trente ans plus tard on refusait aux confesseurs presque toute qualité pour intervenir dans la réconciliation des *lapsi*, — on leur eût, sous Calliste, reconnu un privilège si considérable. Il faut sans doute ne pas entendre à la rigueur les paroles de Tertullien, et voir seulement, dans le pouvoir en question, la faculté de donner aux pécheurs des lettres de recommandation et de communion qui devaient recevoir la ratification de l'évêque.

Enfin, si nous en croyons les *Philosophoumena*, Calliste aurait pris, toujours sur le sujet de la pénitence, une troisième disposition. « Il définit qu'un évêque tombé dans un péché même *ad mortem* ne devait pas être déposé » : εἰ ἐπίσκοπος ἁμάρτοι τι, εἰ καὶ πρὸς θάνατον, μὴ δεῖν κατατίθεσθαι (p. 444)[1]. Mais ici encore le reproche est évidemment exagéré. La loi qui exigeait que les clercs majeurs, coupables de fautes plus considérables, fussent déposés avant d'être soumis à la pénitence, puisqu'ils n'y pouvaient être soumis en gardant leur emploi, cette loi n'a pas été abrogée par Calliste, puisqu'elle a continué d'être en vigueur après lui. Peut-être quelque cas particulier s'est-il produit sous son pontificat, où l'on a cru pouvoir user d'indulgence. C'en serait assez pour expliquer l'imputation qui lui est faite[2].

Telles étaient donc, en matière pénitentielle, les mesures prises par Calliste entre les années 217-222. On vient de voir ce qu'il faut penser des deux dernières.

1. Les *Philosophoumena*, au même endroit, reprochent à Calliste d'autres mesures fâcheuses; mais il est peu probable qu'elles aient été contenues dans l'acte visé par Tertullien.

2. Une décrétale pseudoisidorienne (*Epist. Calixti*, II, 20, Hinschius, p. 142) attribue seulement à Calliste une décision par laquelle il déclare que les évêques tombés peuvent, après avoir fait pénitence, être rétablis dans leur charge.

Mais la première soulève immédiatement une question. Calliste déclare que, pour lui, il remettra leurs péchés aux fornicateurs et aux adultères, après qu'ils en auront fait pénitence : « Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto. » Cette mesure a suscité des oppositions, et est présentée par Tertullien et Hippolyte comme une innovation. Est-ce donc qu'auparavant ces péchés n'étaient pas remis par l'Église? C'est ce que paraît supposer en effet saint Hippolyte, et ce que Tertullien dit expressément. Au chapitre v, 14 du *De pudicitia*, il montre l'idolâtrie, l'adultère et l'homicide étroitement joints, formant un bloc, et soumis par l'Église au même traitement. Or, ce traitement est que les coupables de ces fautes doivent faire pénitence sans doute, mais que les Églises ne leur rendent pas la paix, c'est-à-dire ne leur remettent pas leurs fautes : « Hinc est quod neque idololatriae neque sanguini pax ab ecclesiis redditur » (xii, 5). Et Calliste est donc un inconséquent qui condamne définitivement l'idolâtre et l'homicide, et qui pardonne à l'adultère : « Idololatram quidem et homicidam semel damnas, moechum vero de medio excipis... Personae acceptio est, miserabiliores paenitentias reliquisti » (v, 14; xxii, 11, 12). A prendre ces affirmations à la lettre, on conclura qu'en effet c'était une discipline générale de l'Église, au moins en Occident, pour des raisons de prudence, et afin de maintenir élevé le niveau moral des communautés chrétiennes, de refuser le pardon aux idolâtres, aux adultères et aux homicides, et de les laisser s'arranger directement avec Dieu[1]. Mais peut-être n'est-on pas obligé d'aller jusque-là. Que certaines Églises, en Afrique surtout, peut-être sous la pression montaniste, aient pratiqué le rigorisme dont parle Tertullien, et cela, avant, ou

1. C'est la conclusion de Funck, Batiffol, Vacandard et autres.

même après l'édit de Calliste, saint Cyprien l'affirme positivement au moins pour les adultères [1], et Tertullien, d'ailleurs, n'aurait pu s'exprimer comme il l'a fait, si la réalité l'eût universellement contredit. Les déclarations de Calliste non plus, à moins qu'elles ne soient une réponse à une consultation venue du dehors, ne s'expliqueraient pas si ce rigorisme n'avait eu à Rome des partisans, et s'il n'avait existé dans le clergé, à ce point de vue, un certain partage des sentiments et de la conduite [2]. Une pratique existait donc dans quelques Églises au début du IIIe siècle, et s'efforçait de s'établir en d'autres, qui refusait aux trois péchés capitaux la réconciliation ecclésiastique. Mais doit-on croire qu'elle était générale? Pour cela, il faudrait oublier qu'on n'en trouve aucune trace ou plutôt que l'on trouve trace de la pratique contraire dans les textes antérieurs à Calliste; que Tertullien lui-même n'en parle pas dans son *De paenitentia,* composé entre les années 200-206, et qu'enfin le grand controversiste est coutumier, dans l'ardeur de ses polémiques, d'exagérations et d'inexactitudes qu'on est bien forcé souvent de corriger. Dans ces conditions on peut admettre que le rigorisme qu'il prône, au lieu d'être une loi universelle et fixe, n'était qu'une tendance et une pratique particulière et limitée; et que le décret de Calliste, au lieu d'opérer un changement dans la discipline, n'était qu'un acte destiné à raffermir l'ancienne discipline, en tranchant des controverses et en mettant fin à des divergences fâcheuses [3]. C'est là une opinion vraisemblable, et qui réduit sans doute l'importance

1. *Epist.* LV, 21 : « Apud antecessores nostros quidam de episcopis istic in provincia nostra dandam pacem moechis non putaverunt, et in totum paenitentiae locum contra adulteria cluserunt. »

2. Qu'on se rappelle les rigoristes dont parle Hermas et les sévérités d'Hermas lui-même. Il y avait des montanistes à Rome sous Zéphyrin (Eus., *H. E.*, II, 25, 6; VI, 20, 3).

3. C'est en substance la solution de d'Alès, Esser, Stufler, etc.

de la décision pontificale, mais qui n'en diminue pas la signification. Calliste, en déclarant qu'il absoudrait les impudiques après un certain temps de pénitence, prenait nettement et sagement, en ce qui les concerne, le parti de l'indulgence et condamnait les rigoristes.

Ceux-ci naturellement ne furent pas contents et protestèrent. L'antipape Hippolyte présenta, après la mort de Calliste, cette décision comme la ruine de la morale chrétienne. Tertullien, déjà montaniste, répliqua sur-le-champ et discuta, dans le *De pudicitia*, la valeur de l'acte pontifical. La théorie qu'il oppose à l'enseignement de Calliste est la suivante : Il faut distinguer deux sortes de péchés graves, les uns *non capitalia, non ad mortem*, les autres *capitalia, ad mortem* d'après saint Jean (*I Joan.*, v, 16), ou encore les péchés qui ne sont pas directement et ceux qui sont directement contre Dieu (II, 10, 14-16; XXI, 2, 15). Les premiers — dont il donne des exemples — peuvent être pardonnés par l'évêque (XVIII, 17; XIX, 23-25) : ils relèvent de la *disciplina*, c'est-à-dire du pouvoir ordinaire d'enseignement et de gouvernement, transmis par les apôtres à leurs successeurs (XXI, 1-3). Les seconds, qui comprennent l'idolâtrie, l'adultère et l'homicide[1], exigent, pour être remis, un pouvoir spé-

1. Tertullien énumère trois fois principalement les péchés capitaux ou irrémissibles. Dans l'*Adversus Marcionem*, IV, 9, il parle de « septemmaculis capitalium delictorum... idololatria, blasphemia, homicidio, adulterio, stupro, falso testimonio, fraude ». Au *De pudicitia*, XIX, 25, il cite « homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia utique et moechia et fornicatio et si qua alia violatio templi Dei » (cf. *Apolog.*, 2; *De spectac.*, 3; *De idolol.*, 1). Au *De pudicitia*, V; XII, 3-11; XXII, 11, il réduit la liste à l'idolâtrie (ou apostasie), à l'adultère et à l'homicide. Tertullien est-il le créateur de cette trilogie qui limite à trois les péchés *ad mortem*, et que l'Église devait adopter? C'est possible. Cependant on retrouve ce même groupe ternaire dans saint Irénée (*Adv. haer.*, I, 6, 3) et surtout dans saint Hippolyte (fragment sur les Proverbes, édit. ACHELIS, p. 163, XXI). Il se dégage d'ailleurs assez aisément des énumérations précédentes de Tertullien, par l'omission de *fraus* et *falsum testimonium*, dont la gravité peut n'être pas considérable.

cial, la *potestas,* charisme extraordinaire et personnel, intransmissible, qui n'appartient point à l'Église hiérarchique (xxi, 1-3, 5, 6). Or, ce charisme, Dieu pourrait sans doute l'accorder à un fidèle en particulier, à un *spirituel,* qui alors remettrait, au nom de Dieu, les péchés *ad mortem;* mais, en fait, Dieu ne l'accorde point et ne veut point l'accorder de peur que cette facilité de pardon n'induise au péché (xxi, 7, 8, 14, 17). Quelle devra donc être la conduite du pécheur coupable de fautes *ad mortem?* Il devra gémir, se lamenter, et par sa pénitence tâcher d'obtenir directement de Dieu sa réconciliation avec lui. L'Église ne le réconciliera pas ici-bas : le Christ qui vit dans cette Église n'intercédera pas pour lui. Mais sa pénitence ne sera pas pour cela inutile et vaine : en l'accomplissant, il jettera en Dieu les semences de son pardon et recevra un jour de lui la paix que l'Église ne lui aura pas rendue pendant sa vie : « Et si pacem hic non metit, apud dominum seminat. Nec amittit, sed praeparat fructum. Non vacabit ab emolumento, si non vacaverit ab officio » (iii 3-6; i, 21; xviii, 13, 14, 17; xix, 6, 25, 26, 28).

Tertullien, comme on le voit, refusait en définitive à l'Église hiérarchique le pouvoir de remettre les péchés *ad mortem.* A plus forte raison, refusait-il aux martyrs le pouvoir de réconcilier les chrétiens coupables de ces crimes (xxii, 3-10). C'était l'hérésie après le schisme. Et cependant sa discussion de la mesure de Calliste est pour nous infiniment précieuse. Elle nous montre Calliste affirmant son pouvoir d'absoudre lui-même des plus grandes fautes, étendant ce privilège à toute Église en communion avec celle de Pierre (*ad omnem ecclesiam Petri propinquam*),

Quant aux fondements scripturaires, on indique *Matth.*, xv, 19; *Marc*, vii, 21; *I Corinth.*, v, 11; *Apoc.*, xxi, 8; xxii. 15.

et citant — c'est la première fois que nous trouvons ces témoignages invoqués à cet effet — et citant, dis-je, à l'appui de ses prétentions, les paroles dites par Notre-Seigneur à Pierre et aux apôtres sur le pouvoir des clefs et celui de lier et de délier. Jusqu'ici, nos textes ne parlaient en général que d'une réconciliation avec l'Église. Nous voyons maintenant que cette formule vague recouvrait le fait plus concret d'une rémission du péché par l'évêque, et nous savons que ce droit d'absoudre se fondait sur une exégèse précise des promesses faites aux apôtres et par eux à leurs successeurs.

Malgré l'opposition de Tertullien et d'Hippolyte, la mesure de Calliste paraît avoir atteint son but. La résistance qu'elle rencontra en Afrique de la part de quelques évêques, si même il y en eut, se dissipa assez vite, car saint Cyprien en parle comme d'une chose passée. Les évêques d'Afrique, d'ailleurs, allaient se trouver en face de difficultés autrement plus graves, la question des *lapsi* et le schisme de Novatien.

§ 2. — La question pénitentielle en Afrique. Le novatianisme[1].

Ces nouvelles difficultés furent occasionnées par la persécution de Dèce. Commencée au début de l'année 250, elle provoqua dans l'Église d'Afrique de nombreuses et lamentables défections. Beaucoup de chré-

1. Sources : Les Lettres de saint Cyprien, édit. HARTEL. Le traité anonyme *Ad Novatianum*, dans l'édition de saint Cyprien de HARTEL, tom. III, ou *P. L.*, III. — Travaux : Les travaux sur Novatien et sur saint Cyprien, et en particulier : C. GÖTZ, *Die Busslehre Cyprians*, Königsberg, 1895. K. MÜLLER, *Die Bussinstitution in Karthago unter Cyprian*, dans la *Zeitschr. für Kirchengesch.*, XVI, 1895-1896. P. BATIFFOL, *Etudes d'histoire et de théologie positive*, 3e édit., Paris, 1904. L. CHABALIER, *Les Lapsi dans l'Église d'Afrique au temps de saint Cyprien*, Lyon, 1904. A. D'ALÈS. *L'édit de Callisie*,, ch. x.

tiens, obéissant aux ordres de l'empereur, sacrifièrent en effet aux idoles (*sacrificati*); d'autres, pour se couvrir, achetèrent à prix d'argent ou obtinrent de la complaisance de certains commissaires des certificats attestant qu'ils avaient sacrifié, bien qu'ils s'en fussent abstenus : on les appela libellatiques (*libellatici*).

Cependant une détente ne tarda pas à se produire, vers la fin de l'année 250, dans la rigueur des poursuites. La tempête n'était pas encore complètement apaisée, que déjà les *lapsi* des diverses catégories assiégeaient les confesseurs et martyrs, pour obtenir d'eux des billets de communion (*libelli pacis*) qu'ils pussent présenter aux prêtres, afin d'être immédiatement réconciliés avec l'Église. Or, parmi les confesseurs, s'il en était d'admirables, il en était aussi d'équivoques et d'imprudents, distribuant sans discrétion les billets de réconciliation, et prétendant se substituer à l'évêque ou du moins lui forcer la main dans la conduite à garder vis-à-vis des apostats.

C'est alors qu'intervint saint Cyprien. Éloigné de son Église par la persécution (250-printemps de 251), il continuait cependant à la gouverner par ses lettres. Deux questions se posaient à lui : premièrement, l'Église pouvait-elle et devait-elle absoudre les *lapsi* du crime d'apostasie, comme Calliste avait absous les adultères et les fornicateurs, et à quelles conditions? Deuxièmement, quelle autorité et quel rôle revenaient aux martyrs et aux confesseurs dans cette œuvre de réconciliation?

Dans les lettres écrites de son exil, saint Cyprien ne traite pas *ex professo* la première question : il en renvoie la solution complète à plus tard, au moment où la paix religieuse permettra de réfléchir et d'aviser[1].

1. *Ep.* XV.

Il laisse cependant entrevoir qu'il regarde la réconciliation des *lapsi* comme possible et peut-être opportune : il recommande aux prêtres et aux diacres d'entretenir et de réchauffer la confiance des coupables dans la miséricorde de Dieu [1]. Bien plus, il décide que si un failli a reçu un billet de communion des martyrs et se trouve en danger de mort, on lui fera faire, sans attendre le retour de l'évêque, l'exomologèse entre les mains d'un prêtre, ou même, à défaut de prêtre, d'un diacre, et qu'on lui imposera la main, afin qu'il vienne à Dieu dans la paix que les martyrs ont demandée pour lui [2]. Mais ce que saint Cyprien ne veut pas, ce qu'il réprouve absolument, c'est que, sur la simple recommandation des martyrs et la vue de leur billet de réconciliation, sans pénitence préalable, sans exomologèse et sans imposition de la main de l'évêque, on admette à la communion les *lapsi* bien portants [3]. Il voit là un abus qu'il ne saurait tolérer.

Quant aux droits des martyrs en cette affaire, il ne leur en reconnaît qu'un, celui de recommander à l'évêque les *lapsi* et de solliciter leur réintégration, mais sans pouvoir l'exiger ni, à plus forte raison, l'opérer eux-mêmes [4]. Encore veut-il que dans leurs *libelli pacis* ils mentionnent non des groupes de personnes en bloc, mais des personnes distinctes, désignées par leur nom,

1. *Ep.* XVIII, 2.
2. *Ep.* XVIII, 1.
3. « Nam cum in minoribus peccatis agant peccatores paenitentiam iusto tempore, et secundum disciplinae ordinem ad exomologesim veniant, et per manus impositionem episcopi et cleri ius communicationis accipiant, nunc, crudo tempore, persecutione adhuc perseverante, nondum restituta ecclesiae ipsius pace, ad communicationem admittuntur, et offertur nomine eorum, et nondum paenitentia acta, nondum exomologesi facta, nondum manu eis ab episcopo et clero imposita, eucharistia illis datur, cum scriptum sit : Qui ederit panem aut biberit calicem Domini indigne reus erit corporis et sanguinis Domini » (*Ep.* XVI, 2; cf. *Ep.* XV, 1).
4. *Ep.* XV, 1 ; cf. XVII, 1.

et qui aient déjà fait une pénitence à peu près suffisante[1].

Ces décisions de l'évêque de Carthage, encore que provisoires, ne furent pas naturellement du goût de tous les intéressés. Certains confesseurs devinrent plus arrogants que jamais[2]; les *lapsi,* réclamant leur réconciliation non plus comme une faveur, mais comme un droit, provoquèrent en quelques villes de véritables émeutes, et trouvèrent dans le clergé des complaisants qui accueillirent leurs prétentions[3]. Il fallut que saint Cyprien rappelât qu'il appartient aux évêques de gouverner l'Église[4]. En même temps, il écrivit au clergé de Rome, alors privé d'évêque depuis le martyre de saint Fabien (20 janvier 250), pour lui exposer sa manière de voir en cette question, et lui demander de l'appuyer en la partageant[5].

La réponse du clergé romain, rédigée par Novatien, fut telle que saint Cyprien la souhaitait. C'est la lettre xxx[6]. On y déclarait suivre à Rome, vis-à-vis des *lapsi,* une conduite analogue à celle de l'évêque de Carthage. On ne les abandonnait pas, mais on tâchait de leur faire comprendre la gravité de leur faute, et on exigeait d'eux la pénitence (6). Pour ceux qui étaient en danger de mort, après leur avoir fait faire autant que possible l'exomologèse, on venait à leur secours caute et sollicite, Deo ipso sciente quid de talibus faciat, et qualiter iudicii sui examinet pondera, nobis tamen anxie curantibus ut nec pronam nostram improbi homines laudent facilitatem, nec vere paenitentes accusent nostram quasi duram crudelitatem » (8). Et

1. *Ep.* XV, 4.
2. *Ep.* XXIII.
3. *Ep.* XVI, 1, 2; XX, 3; XXVII, 3; XXIX, 1-3 ; XXXV.
4. *Ep.* XXXIII, 1.
5. *Epp.* XX, 3; XXVII.
6. Cf. *Ep.* LV, 5.

une autre lettre du même clergé nous dit qu'on les recevait à communion[1]. Quant aux confesseurs ou martyrs, on leur refusait le droit de réconcilier eux-mêmes les *lapsi*[2]; tout au plus leur permettait-on de solliciter pour eux la paix.

Novatien et ses collègues approuvaient donc, en somme, les vues de saint Cyprien[3]. Elles furent solennellement consacrées par le concile qui se réunit à Carthage au mois d'avril 251, après le retour de l'évêque, et qui compta nombre de prélats[4]. Les décisions furent les suivantes. On ne tiendrait aucun compte des *libelli pacis* accordés par les martyrs, et le cas de chacun des *lapsi* serait examiné en particulier[5]. Il fallait distinguer les *libellatici* des *sacrificati*. Les premiers, moins coupables, seraient admis un à un à la réconciliation[6]. Les seconds devraient faire pénitence toute leur vie, mais ils seraient réconciliés à la mort, afin qu'ils s'en allassent avec la consolation de la paix et de la communion : « illis, sicut placuit, subvenitur[7] ». « Sacrificatis in exitu subveniri... cum solacio pacis et communicationis abscedit[8]. » Non que l'on voulût par là préjuger le jugement de Dieu : car lui-même apprécierait si la pénitence a été suffisante et sincère, et

1. *Ep.* VIII, 2.
2. *Ep.* XXVI, 2.
3. On peut remarquer seulement : 1° qu'il n'est pas question dans la lettre romaine de l'imposition de la main pour la réconciliation des *lapsi*, sans qu'on puisse d'ailleurs conclure de ce silence qu'elle n'eût pas lieu; 2° qu'on y montre moins de confiance qu'en Afrique en l'efficacité du pardon octroyé par l'Église (rappelons-nous que c'est Novatien, un rigoriste, qui a tenu la plume); 3° enfin qu'on y accorde moins d'importance au privilège des martyrs.
4. *Ep.* LV, 6.
5. *Ep.* LV, 6, 13, 17.
6. *Ep.* LV, 14-17 : « examinatis causis singulorum, libellaticos interim admitti » (*ibid.*, 17).
7. *Ep.* LV, 13.
8 *Ep.* LV, 17.

confirmerait ou amenderait la sentence de l'Église [1]. Quant à ceux qui refuseraient d'accomplir l'exomologèse, ils ne seraient pas réconciliés même à la mort, et quand même alors ils le demanderaient, parce qu'il est à croire que la crainte seule et non le repentir les ferait agir [2]. Enfin les clercs, évêques, prêtres ou diacres *lapsi* seraient déposés, et réduits ainsi au rang des laïcs, s'acquitteraient de la pénitence commune, sans espoir de recouvrer leur charge [3] : décision, remarque saint Cyprien, qui avait été prise par le pape Cornelius et les évêques du monde entier [4].

Le concile qui décréta ces mesures fut clos en juin 251. Mais les mécontents n'avaient pas attendu ce moment pour s'organiser. Ils s'étaient groupés autour du prêtre Novat et du diacre Félicissime, tous deux fort opposés à saint Cyprien [5]. Excommunié par lui [6], Novat se rendit à Rome et s'attacha au prêtre Novatien qui paraissait devoir succéder, comme évêque de Rome, au martyr Fabien. Son attente fut trompée : le choix des électeurs se porta sur Cornelius (5 mars 251). Novatien, aigri, rallia autour de lui quelques prêtres et une partie du peuple et des confesseurs ; Novat s'agita en sa faveur, et un schisme se produisit. Novatien, consacré évêque par trois prélats dissidents, commença à organiser son église [7].

Il semble, d'après les précédents, que le parti de Novatien dût, sous l'influence de Novat, se prononcer pour une indulgence vis-à-vis des *lapsi* plus large que celle de saint Cyprien et de son concile. Ce fut le con-

1. *Ep.* LV, 18.
2. *Ep.* LV, 23.
3. *Ep.* LXVII, 6 ; cf. LIX, 10.
4. *Ep.* LXVII, 6 ; cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 43, 10.
5. *Ep.* XLI, 1 ; XLIII, 1, 2 ; LII, 2 ; LIX, 1, 9.
6. *Ep.* XLII ; cf. XLI, 1.
7. *Ep.* LV, 24.

traire qui arriva. Novatien avait des tendances rigoristes — on en trouve des traces dans la lettre xxx écrite par lui — et il les fit prévaloir. Il déclara qu'il était illicite de communiquer avec les idolâtres, c'est-à-dire les *lapsi;* qu'il ne fallait pas leur accorder la pénitence, ni, s'ils en accomplissaient d'eux-mêmes les exercices, leur octroyer le pardon même à la mort [1]; que cette pénitence d'ailleurs était vaine et impuissante à les sauver, attendu qu'il ne leur restait aucun espoir de paix et de miséricorde [2]. Ainsi Novatien enseignait que l'apostasie était une faute que l'Église ne pouvait remettre, et que Dieu même, semble-t-il, ne pardonnait pas. Et cependant il ne paraît pas être revenu en arrière, ni avoir contesté la légitimité du pardon accordé aux *moechi,* puisque saint Cyprien en tire contre lui un argument dans sa lettre LV, 20, 26, 27.

L'erreur de Novatien avait été condamnée d'avance au concile de Carthage : elle le fut de nouveau dans un concile de Rome tenu en l'automne de 251, et qui réunit, dit Eusèbe (*Hist. eccles.,* VI, 43, 2), soixante évêques. L'antipape fut excommunié.

L'ensemble du monde chrétien, sauf de rares exceptions, adhéra à cette condamnation [3]. Mais Novatien travailla si bien qu'il parvint à se maintenir, et à fonder un peu partout des communautés chrétiennes partageant son erreur. Elles subsistèrent longtemps et vécurent côte à côte avec les communautés catholiques, possédant comme elles leur hiérarchie d'évêques, de prêtres et de diacres, partageant souvent leurs persécutions pour la foi, et n'en différant d'ailleurs que sur le point précis de la pénitence.

1. *Ep.* LV, 22, 27.
2. *Ep.* LV, 22; EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VI, 43, 1; Traité anonyme *Ad Novatianum*, 12, 13.
3. SAINT CYPRIEN, *Ep.* LXVIII, 2; EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VI, 44, 1; 46, 3, 4, VII, 5, 1.

Elles semblent du reste avoir bientôt poussé plus loin que Novatien lui-même les conséquences de son rigorisme. Novatien, on l'a vu, refusait le pardon aux *lapsi,* mais il l'accordait aux fornicateurs et aux adultères. Un jour vint où, les persécutions ayant cessé ou étant suspendues, il ne se trouva plus d'apostats, et où le schisme, par conséquent, n'eut plus de raison d'être. On continua alors de le justifier en renforçant ses tendances, et en déclarant que tous les péchés *ad mortem,* y compris la fornication et le meurtre, échappaient au pouvoir de réconciliation de l'Église. C'est ce qui ressort du traité *De paenitentia* (I, 2, 5; 3, 10) de saint Ambroise, des lettres de saint Pacien à Simpronianus[1], des *Quaestiones ex veteri et novo Testamento* du pseudo-Augustin[2]. Saint Pacien ramène la doctrine des novatiens à ceci : « Quod post baptismum paenitere non liceat, quod mortale peccatum Ecclesia donare non possit, immo quod ipsa pereat recipiendo peccantes[3]. » Les témoignages de Philastrius (*De haeresibus,* 82), de saint Augustin (*De haeresibus,* 38), de Socrate (*Hist. eccl.,* I, 10; VII, 25), de Théodoret (*Haeretic. fabul.,* III, 5) et de saint Nil (*Epist.,* lib. III, 243) sont concordants.

Abstraction faite cependant des précieux détails qu'ils nous ont valus sur la discipline pénitentielle, deux avantages dogmatiques résultaient des conflits que nous venons d'exposer : d'une part, une conscience plus nette pour l'Église de son pouvoir de pardonner universellement tous les péchés quels qu'ils fussent; d'autre part, la claire vue que la hiérarchie ecclésiastique est seule dépositaire de ce pouvoir, et qu'elle ne relève que d'elle-même dans l'application qu'elle juge

1. *P. L.*, XIII, col. 1063.
2. *P. L.*, XXXV, col. 2307.
3. *Ep.* III, 1, *P. L.*, XIII, col. 1063.

bon d'en faire. Cette hiérarchie avait déjà triomphé, dans l'affirmation de ses droits, des prétentions de la spéculation et de l'illuminisme incarnés dans les gnostiques et les montanistes; elle triomphait maintenant des prétentions de la fausse sainteté représentée par certains confesseurs et par les rigoristes outrés. Saint Cyprien avait mis toute son énergie et toute sa science à assurer ce triomphe. Il n'allait pas être aussi heureux dans la question du baptême des hérétiques.

CHAPITRE XI

LA CONTROVERSE BAPTISMALE[1].

Il est important de noter la façon toute pratique dont se posa la question de la valeur du baptême conféré par les hérétiques. Jusqu'au montanisme, les hérésies, si l'on excepte le marcionisme, n'avait point formé d'église indépendante. Elles se dissimulaient dans la grande Église, et leurs adeptes recevaient d'elle le baptême et l'initiation chrétienne. Que si, plus tard, ces adeptes abjuraient leurs erreurs et revenaient à la vraie foi, on les réconciliait par l'imposition des mains *in paenitentiam*, où même par la *consignatio ;* c'est-à-dire, suivant plusieurs auteurs, par la confirmation; mais leur baptême n'était pas renouvelé, puisque aussi bien ils l'avaient reçu de la vraie Église.

Mais quand les hérésies marcionite, montaniste et autres eurent organisé des communautés à part, il arriva que l'Église catholique vit, de temps en temps, se présenter pour entrer dans son sein des convertis qui avaient été baptisés dans ces sectes, soit qu'ils y fussent

1. Sources : Les Lettres de saint Cyprien et de Firmilien, édit. Hartel. Le *Liber de rebaptismate*, même édit., tom. III. — Travaux : Les ouvrages généraux sur saint Cyprien, et de plus H. Grisar, *Cyprians « Oppositionskonzil » gegen Papst Stephan*, dans la *Zeitschr. f. kath. Theol.*, V, 1881. J. Ernst, *Zur Auffassung Cyprians von der Ketzertaufe, ibid.*, XVII, 1893. A. d'Alès, *La quest. baptismale au temps de S. Cyprien*, 1907.

nés, soit qu'ils y fussent entrés directement du paganisme.

Comment devait-on les traiter? Fallait-il considérer leur baptême comme suffisant, et se contenter à leur égard de l'imposition des mains et de la *consignatio*; ou bien fallait-il le regarder comme nul et renouveler complètement leur initiation chrétienne?

C'est sous cette forme pratique, observons-le bien, que l'on fut amené à discuter la valeur du baptême des hérétiques. Que devait-on *faire*? Sans doute, cette question supposait une question théorique plus générale : la foi du ministre (ou du sujet) est-elle requise pour la validité et l'efficacité des sacrements? Mais ce point de vue resta toujours à l'arrière-plan : et cela nous explique que saint Cyprien et ses partisans aient pu, comme il semble bien qu'ils l'ont fait, voir dans toute cette controverse une pure question disciplinaire n'intéressant pas l'intégrité de la foi, et ne valant pas que l'on sacrifiât pour elle l'unité de l'Église, soit par un schisme, soit par une excommunication.

Quoi qu'il en soit, deux usages, relativement au sujet qui nous occupe, se partageaient l'Église au milieu du IIIe siècle. Le premier, celui de Rome, suivi également à Césarée de Palestine et probablement à Alexandrie, était de ne pas renouveler le baptême des hérétiques, mais de se contenter de l'imposition des mains et de la *consignatio*[1]; l'autre, celui de Carthage et de l'Afrique, suivi à Antioche et à Césarée de Cappadoce, en Cilicie, en Galatie, en Phrygie et dans les provinces voisines, était de traiter ce baptême comme nul et de le réitérer. Nous sommes renseignés, pour Rome, par les *Philosophoumena* (IX, 12, p. 446)[2] et par les affirmations du

1. S. CYPRIEN, *Ep.* LXXIII, 6.
2. L'auteur nous dit que sous Calliste, pour la première fois, on osa rebaptiser.

pape Étienne invoquant sans cesse la tradition de son Église ; pour Césarée de Palestine, par Eusèbe (*Hist. eccl.*, VII, cap. 2 et 3) qui qualifie simplement d'ancien usage celui qui a plus tard triomphé; pour Alexandrie, par son évêque Denys, qui montre sans doute plus de modération que le pape, mais qui marche, en somme, de concert avec lui[1]. D'autre part, Tertullien regardait déjà comme invalide le baptême des hérétiques[2], et saint Cyprien invoque à l'appui du même sentiment les décisions du concile tenu sous un de ses prédécesseurs, Agrippinus[3], vers l'an 198 environ[4]. Pour Antioche et la Syrie, nous avons le témoignage des *Constitutions apostoliques* (VI, 15; cf. *Canons apostoliques*, 45-46), postérieures, il est vrai, mais probablement ici non retouchées. Enfin Firmilien de Césarée (de Cappadoce)[5] nous dit assez quel était l'usage de son Église et celui des provinces voisines. Les conciles d'Iconium et de Synnada en Phrygie, tenus vers 230-245, et cités par Denys d'Alexandrie[6], s'étaient prononcés l'un et l'autre contre la validité du baptême des hérétiques.

1. Saint Jérôme (*De viris illustr.*, 69) dit formellement que saint Denys d'Alexandrie était de l'avis de saint Cyprien. Mais il est bien difficile de concilier cette assertion avec les fragments de Denys que nous a conservés Eusèbe, avec le rôle de conciliateur qu'il a voulu jouer en cette affaire, et avec sa propre manière d'agir. Saint Basile, au contraire, assure que saint Denys admettait le baptême des montanistes, ce dont il s'étonne (*Epist.* CLXXXVIII, can. 1, *P. G.*, XXXII, col. 664, 668). La question serait sûrement tranchée dans le sens d'un accord doctrinal de Denys et d'Étienne, si le fragment (traduction syriaque) attribué à Denys et reproduit par CH. LETT FELTOE (*The letters and other remains of Dionysius of Alexandria*, pp. 48, 49) était authentique ; mais cette authenticité est fort douteuse.

2. *De baptismo*, 15; cf. *De pudicitia*, 19.

3. S. CYPRIEN, *Epp.* LXXI, 4; LXXIII, 3.

4. C'est la date adoptée par D. H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, II, p. 344; cf. I, p. 32, et par P. Monceaux, *Histoire littér. de l'Afr. chrét.*, II, pp. 19, 20.

5. *Epist.* LXXV, 7, 19.

6. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VII, 7, 5.

Tel était l'état des choses au moment où commença la querelle. En Afrique, malgré la coutume généralement établie, des scrupules se manifestaient un peu partout. Trois fois, dans l'année 255, saint Cyprien dut répondre à des consultations sur ce sujet[1]. Il le fit toujours en affirmant que les hérétiques et les schismatiques n'avaient aucun pouvoir de donner le baptême : « Dicimus omnes omnino haereticos et schismaticos nihil habere potestatis ac iuris[2]. » Il sentait cependant que l'opposition venait de Rome, et que l'usage romain était la grande objection qui travaillait les esprits. Pour en finir avec la résistance, il voulut provoquer une explication décisive. En mai 256, il réunit à Carthage un concile de 71 évêques, lui fit approuver ses décisions, et écrivit au pape sa lettre LXXII, dans laquelle il soutenait (3) le droit de chaque évêque de trancher en définitive cette question à sa guise. Il y avait joint ses lettres LXX et LXXI, cette dernière à Quintus.

Le pape était alors Étienne (12 mai 254-2 août 257). Une certaine froideur régnait déjà entre saint Cyprien et lui, occasionnée par des dissentiments antérieurs. Le ton de la lettre de Cyprien et surtout la teneur de sa lettre LXXI, franchement blessante pour le pape, n'étaient pas de nature à l'atténuer[3]. Aussi, à en croire

1. *Epp.* LXIX, LXX, LXXI.
2. *Ep.* LXIX, 1.
3. Certains auteurs pensent et répètent que, si saint Cyprien s'est trompé pour le fond de la question, il a conservé cependant le beau rôle en cette affaire au point de vue des procédés. Peut-être seraient ils moins tranchants s'ils remarquaient que, ne possédant pas la réponse du pape, nous ne connaissons en définitive ses procédés que par ses adversaires, saint Cyprien et Firmilien. Or, ce dernier, on le verra, est, dans sa lettre LXXV, d'une violence peu commune ; et quant au premier, le fait d'envoyer à Étienne sa lettre à Quintus était de sa part au premier chef une maladresse, sinon une impertinence. C'est dans cette lettre (3), que saint Cyprien observe que saint Pierre ne revendiqua pas « insolemment et avec arrogance » pour lui la primauté : allusion évidente aux prétentions du pape.

la relation de Firmilien de Césarée, Étienne fit-il aux envoyés de Cyprien le plus mauvais accueil, et traita-t-il fort durement l'évêque de Carthage [1]. S'il ne rompit pas effectivement la communion, il menaça du moins de la rompre avec les Églises d'Afrique et celles qui suivaient le même usage, au cas où elles voudraient y persister [2]. Nous n'avons cependant de sa réponse à saint Cyprien que la phrase principale rapportée par saint Cyprien lui-même : « Si qui ergo a quacumque haeresi veniant ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in paenitentiam, cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum [3]. »

Étienne évidemment avait envisagé les choses autrement que l'évêque de Carthage, et, où celui-ci n'avait vu probablement qu'une question disciplinaire, le premier avait vu une question intéressant l'intégrité même de la foi. On examinera plus loin les arguments que faisaient valoir les deux partis. Quoi qu'il en soit, et pour surpris qu'il fût, saint Cyprien ne perdit pas contenance et fit face à son adversaire. Quelque temps après avoir reçu la réponse du pape, dans l'été de 256, il en envoya une copie à l'évêque Pompeius, en l'accompagnant d'une vive critique. C'est la lettre LXXIV. Il y accusait Étienne d'erreur : « *eius errorem denotabis* »(1), relevait le « *a quacumque haeresi* » et le «*cum ipsi haeretici, etc.* » de sa réponse (3), et ajoutait que les évêques ne devaient pas seulement enseigner, mais encore s'instruire et apprendre (10). Puis, il réunit, le 1er septembre 256, un concile de 84 évêques de l'Afrique, de la Numidie et de la Mauritanie, qui unanimement ap-

1. *Lettre de Firmilien*, LXXV, 25.
2. *Lettre de Firmilien*, LXXV, 25 ; *Sententiae episcoporum*, prooemium; EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VII, 5, 4.
3. *Ep.* LXXIV, 1.

prouvèrent ses décisions et sa conduite[1] ; et enfin chercha des alliances en Orient. Sollicité par lui, l'évêque de Césarée de Cappadoce, Firmilien, recommandable par ses vertus et sa science, lui écrivit pour lui témoigner qu'il était, aussi bien que ses collègues de Phrygie, de Galatie, de Cilicie et des provinces voisines, d'accord avec les Églises d'Afrique pour repousser le baptême des hérétiques. C'est la lettre LXXV. Elle est fort dure pour le pape qu'elle traite de schismatique et d'hérétique au premier chef : « Tu haereticis omnibus peior es » (23). « Ille est vere schismaticus qui se a communione ecclesiasticae unitatis apostatam fecerit. Dum enim putas omnes a te abstineri posse, solum te ab omnibus abstinuisti » (24).

Ainsi ni Cyprien ni Firmilien n'acceptaient la décision du pape ; les Églises d'Afrique et de Cappadoce, sans vouloir rompre la communion avec Rome, se dressaient cependant contre elle dans une attitude de résistance. Que serait-il arrivé si Étienne avait vécu ? On ne le saurait dire. Mais Étienne mourut le 2 août 257. Son successeur Xystus II (30 août 257-6 août 258), tout en maintenant l'usage de son Église, ne crut pas devoir, autant que son prédécesseur, en presser l'acceptation par les évêques dissidents, et ceux qui l'entouraient partagèrent cet avis. Tel était aussi l'avis de Denys d'Alexandrie, qui, d'accord, ce semble, pour le fond, avec Rome, ne pensait pas qu'il fallût pour cela négliger l'avis de conciles importants et se séparer de la moitié de l'Église. Il en avait déjà écrit au pape Étienne[2] : il en écrivit à Xystus II[3] et à deux prêtres romains,

1. *Sententiae episcoporum* (HARTEL, I, pp. 435 sqq.). Il y eut 87 votes, y compris celui de saint Cyprien et ceux de deux évêques votant par procureur.
2. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VII, 4 ; 5, 1, 2.
3. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VII, 5, 3-6 ; 9.

Denys et Philémon[1], dont le premier devait bientôt devenir pape. L'affaire en resta donc là pour le moment.

Il est intéressant d'étudier les raisons mises en avant par l'un et l'autre parti dans cette question. Celles du parti rebaptisant sont aisées à relever dans les lettres de saint Cyprien et de Firmilien; celles du parti romain nous sont connues aussi, du moins assez bien, soit par la réfutation que saint Cyprien leur oppose, soit par un traité anonyme, le *Liber de rebaptismate,* écrit vraisemblablement aux environs de l'an 256 par un évêque africain, mais partageant les vues du pape[2]. Il est fâcheux toutefois que la réponse d'Étienne soit perdue : elle éclairerait peut-être plus d'un point obscur.

Dans l'argumentation de saint Cyprien et de Firmilien, la confusion entre la *validité* et l'*efficacité* du baptême est complète. On ne suppose pas qu'un baptême qui ne remet pas immédiatement les péchés puisse être compté pour quelque chose.

Or, que le baptême conféré par les hérétiques et les schismatiques soit incapable de remettre les péchés, c'est ce qui ressort de cette considération fondamentale souvent reproduite que la vraie Église seule peut opérer cette rémission; qu'en elle seule se trouvent la grâce et les moyens de la communiquer ou de la recevoir; qu'elle est l'arche en dehors de laquelle il n'y a point de salut, la fontaine scellée à laquelle ceux du dehors ne sauraient puiser; que les hérétiques et les schismatiques, étant hors de l'Église, ne sauraient par conséquent donner la grâce du baptême ni purifier les âmes[3]. Puis, ajoutait-on, le baptême est une génération des enfants de Dieu. Or l'hérésie n'est pas l'épouse de

1. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, 5, 6; 7.
2. V. P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, II, pp. 91-97.
3. *Epp.* LXIX, 2, 3; LXXIII, 7, 10-12; LXXIV, 11; LXXV, 11, 16.

Jésus-Christ; elle ne peut donc lui engendrer des enfants[1]. Et d'ailleurs les adversaires accordent que les hérétiques sont incapables de communiquer l'Esprit-Saint, puisqu'ils reçoivent précisément dans l'Église, par le rite collateur du Saint-Esprit, ceux d'entre les dissidents qui se convertissent. Mais comment les hérétiques seraient-ils incapables de cette communication si leur baptême remettait les péchés? Car le Saint-Esprit est, en définitive, l'auteur de la rémission des péchés dans le baptême. L'Église, le Saint-Esprit, le vrai baptême sont trois termes étroitement liés et qui vont nécessairement ensemble[2]. Et maintenant, autre ordre d'idées — celui-ci plus dangereux —, comment un ministre du sacrement qui n'a lui-même ni la vraie foi, ni la grâce, ni le Saint-Esprit pourrait-il en faire part aux autres? Comment pourrait-il être le coopérateur de Dieu, étant son ennemi? « Quomodo autem mundare et sanctificare aquam potest qui ipse immundus est?... aut quomodo baptizans dare alteri remissionem peccatorum potest qui ipse sua peccata deponere extra ecclesiam non potest[3]? » « Haereticum hominem sicut ordinare non licet, nec manum imponere, ita nec baptizare, nec quicquam sancte et spiritaliter gerere, quando alienus sit a spiritali et deifica sanctitate[4]. » Et de même, il faut considérer la foi du baptisé, lequel ne saurait recevoir la grâce donnée dans l'Église qu'à la condition de croire comme l'Église[5]. Que si enfin les adversaires invoquent l'usage de Rome, les Africains peuvent invoquer aussi le leur sanctionné depuis longtemps par le concile tenu sous Agrippinus[6].

1. *Epp.* LXXIV, 6; LXXV, 14.
2. *Epp.* LXIX, 10, 11; LXX, 3; LXXIII, 6; LXXIV, 4, 5; LXXV, 8, 12.
3. *Epp.* LXX, 1; LXIX, 8; LXXI, 1.
4. *Ep.* LXXV, 7, 9-11.
5. *Ep.* LXXIII, 4, 17, 18.
6. *Epp.* LXXI, 4; LXXIII, 3.

L'usage en effet, la « *consuetudo* », était un des principaux arguments que faisait valoir le parti du pape : « Nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in paenitentiam[1]. » C'est celui que développe tout le *Liber de rebaptismate :* « Existimo nos non infirmam rationem reddidisse consuetudinis causam... quanquam haec consuetudo, etiam sola, deberet apud homines timorem Dei habentes et humiles praecipuum locum obtinere » (19). Aussi saint Cyprien tantôt nie-t-il la valeur probante de la coutume en général (« Non est autem de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum[2] »), tantôt conteste-t-il l'origine divine et apostolique de celle qu'on lui oppose[3].

Mais, outre cet argument, le parti romain en invoquait d'autres. L'évêque de Carthage reprochait au pape de s'appuyer sur l'exemple des hérétiques qui ne rebaptisaient point leurs adeptes[4] : à son tour, on lui faisait observer qu'en réitérant le baptême, il imitait les novatiens qui, eux, le réitéraient aussi aux sectateurs qu'ils recrutaient[5]. On ajoutait qu'il ne faut pas considérer la personne qui baptise, mais la foi du baptisé[6] ; que saint Pierre et saint Jean n'avaient pas rebaptisé les Samaritains[7] ; qu'exiger un nouveau baptême était dresser un obstacle au retour des hérétiques[8].

1. *Ep.* LXXIV, 1. On a voulu entendre ces mots en ce sens qu'ils enjoindraient de ne renouveler que ce que la tradition ordonne de renouveler, à savoir l'imposition de la main : « nihili nnovetur nisi, etc. ». Ce n'est pas la signification que les contemporains ont donnée au mot *innovetur* (S. CYPRIEN, *Ep.* LXXIV, 2; cf. *Ep.* LXX, 5; *De rebaptismate*, 1). Le pape pose un principe général : il faut s'en tenir à l'usage et ne rien innover. Or cet usage prescrit seulement l'imposition de la main.
2. *Epp.* LXXI, 3 ; LXXIII, 13, 23; LXXIV, 9; LXXV, 19.
3. *Epp.* LXXIII, 13; LXXIV, 2, 3.
4. *Ep.* LXXIV, 3.
5. *Ep.* LXXIII, 2.
6. *Ep.* LXXIII, 4.
7. *Ep.* LXXIII, 9.
8. *Ep.* LXXIII, 24.

Mais surtout on insistait sur la puissance des noms divins invoqués dans la formule baptismale, puissance qui s'exerce indépendamment de la foi ou de la dignité du ministre[1]. Ce dernier argument est plus particulièrement mis en relief dans le *Liber de rebaptismate*. L'auteur de cette œuvre, confuse d'ailleurs et mal ordonnée[2], commence à entrevoir la distinction entre la *validité* et l'*efficacité* du rite baptismal. Pour recevoir toute l'efficacité du baptême, observe-t-il, il faut renaître de l'eau et de l'Esprit (2). Renaître de l'Esprit est, en définitive, le principal, puisque la cérémonie de l'immersion est susceptible d'être suppléée, comme on le voit dans le martyre (11, 14, 15). En tout cas, ces deux choses peuvent être séparées, et l'une peut aller sans l'autre (3, 4). C'est ce qui arrive dans le baptême des hérétiques. L'immersion y est faite au nom de Jésus. La vertu de cette invocation, même dans la bouche d'un hérétique, est telle qu'elle commence l'œuvre de la génération, et que le rite n'a pas besoin d'être renouvelé (6, 7, 10, 12, 15). Elle ne suffit pas toutefois à la consommer. Si le baptisé meurt avant de revenir à la vraie foi, son baptême ne lui sert de rien (6, 7, 10), ou plutôt ne sert qu'à aggraver sa condamnation; mais s'il se convertit, c'est assez de compléter, par la collation du Saint-Esprit, la première cérémonie, pour qu'elle obtienne son plein et entier effet (10; cf. 12, 15).

La question, avons-nous dit, ne fut pas tranchée solennellement au IIIe siècle, et cependant la paix se fit entre le successeur d'Étienne, Xystus II, et saint Cyprien[3], entre le successeur de Xystus II, saint Denys,

1. *Epp.* LXXIII, 4; LXXV, 9.
2. On en trouvera une bonne analyse dans P. MONCEAUX, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, II, pp. 94-96.
3. PONTIUS, *Cypriani vita*, 14 (HARTEL, *S. Cypriani opera*, III, p. CV) cf. *Ep.* LXXX, 1.

et l'Église de Césarée de Cappadoce[1]. L'Afrique, d'ailleurs, ne tarda pas à se rallier à l'usage romain. Le concile d'Arles de 314, où se trouvaient nombre d'évêques africains, ordonna dans son canon 8 : « *De Afris quod propria lege sua utuntur ut rebaptizent, placuit ut, si ad Ecclesiam aliquis de haeresi venerit, interrogent eum symbolum; et si perviderint eum in Patre et Filio et Spiritu sancto esse baptizatum, manus ei tantum imponatur ut accipiat Spiritum sanctum. Quod si interrogatus non responderit hanc Trinitatem, baptizetur.* » Au temps de saint Augustin, les orthodoxes n'éprouvaient plus de difficultés à ce sujet.

En Orient, les hésitations furent plus longues. A la fin du IVe siècle, saint Basile témoigne qu'à Iconium on avait adopté les décisions romaines; mais pour lui, à Césarée, il suivait un usage contraire, bien qu'il fût disposé à transiger dans l'intérêt de la paix, et à reconnaître comme valide le baptême des simples schismatiques[2]. Le concile de Nicée en Bithynie (325) admit les ordinations des novatiens (can. 8), mais il ordonna de rebaptiser les partisans de Paul de Samosate (can. 19). Saint Athanase affirme cependant[3] que ceux-ci baptisaient au nom de la Trinité, mais ils n'entendaient pas, dit-il, par le Père et le Fils, ce qu'entend l'Église : ils étaient hérétiques, et c'était assez pour qu'on repoussât leur baptême. Et pour le même motif, il rejette lui-même le baptême des ariens en le déclarant vain et inutile, κενὸν καὶ ἀλυσιτελές[4].

Quant à Antioche et à la Syrie, les *Constitutions*

1. S. Basile, *Epist.* LXX, *P. G.*, XXXII, 436.
2. *Epist.* CXCIX, can. 47; *Epist.* CLXXXVIII, can. 1.
3. *Contra Arianos*, II, 43.
4. *Contra Arianos*, II, 42. Il semble, d'après cela, que l'on n'admît point le baptême des hérétiques qui erraient sur la doctrine trinitaire. L'altération de leur foi en ce point pouvait faire craindre aisément une altération de la formule baptismale.

apostoliques, citées plus haut, prouvent qu'on y regardait encore, au IVe siècle, le baptême des hérétiques comme invalide. A Jérusalem, saint Cyrille témoigne de la même discipline dans sa *Procatéchèse*, 7.

CHAPITRE XII

LA DOCTRINE CHRÉTIENNE EN OCCIDENT AU IIIe ET AU DÉBUT DU IVe SIÈCLE.

§ 1. — Dieu et la Trinité.

Les théologiens du IIIe siècle n'ont pas eu à prouver, à grands renforts d'arguments, l'existence de Dieu : cette existence, à leur époque, était moralement admise de tous. Ils ont dû plutôt prouver l'existence d'un Dieu unique, et non pas seulement contre les païens, comme l'ont fait Tertullien, saint Cyprien, Arnobe, Lactance, mais encore contre les gnostiques plus ou moins dualistes, Marcion, Hermogène, Valentin, que Tertullien a combattus et réfutés.

Il n'y a qu'un seul Dieu. Et s'il en est ainsi, rien ne pourra lui être comparé : lui seul possède ce qui est de Dieu[1]. Bien plus, il est transcendant et au-dessus de nos conceptions : « Maior est enim Deus mente ipsa, nec cogitari possit quantus sit[2]. »

Quelle est la nature de Dieu? On a souvent — et saint Augustin en particulier[3] — relevé dans l'ensei-

1. Tertull., *Adv. Hermog.*, 4.
2. Novat., *De Trinitate*, 2, cf. 7; Arnobe, III, 19; Commodien, *Carm. apol.*, vers 99 et suiv.
3. *Epist.* CXC, 14.

gnement de Tertullien sur la nature de Dieu cette singularité, qu'il semble en faire un être corporel : « Quis enim negabit deum corpus esse, etsi deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie[1]. » En maint endroit cependant, et ici même, notre docteur affirme que Dieu est spirituel[2]. N'admettrait-il donc, comme les stoïciens, entre le corps et l'esprit qu'une différence de degré au point de vue de la subtilité de la matière qui les constitue? La chose serait possible absolument; mais il est plus vraisemblable que l'écrivain a pris ici le mot *corpus* comme synonyme de *substantia*, la substance, ainsi qu'il l'explique lui-même ailleurs, étant le corps et le solide de l'être dont elle forme le fond[3].

Nous avons dit ci-dessus comment l'erreur patripassienne de Noet et de Sabellius avait été condamnée par Calliste, et nous aurons à dire un peu plus loin comment certaines expressions malsonnantes au sujet du Fils, écrites par le patriarche Denys d'Alexandrie, furent redressées par le pape Denys de Rome[4]. Ces déclarations autorisées encadrent en quelque sorte les exposés de la doctrine trinitaire qu'ont donnés saint Hippolyte, Tertullien et Novatien. Elles présentent l'enseignement officiel de l'Église à côté de celui de ses docteurs plus ou moins avoués.

Le premier danger couru par le dogme trinitaire au commencement du IIIe siècle était donc le modalisme. Indépendamment des premiers hérétiques qui l'ont enseigné et propagé, on a cru en trouver des traces dans

1. *Adv. Prax.*, 7; cf. *De carne Chr.*, 11.
2. Par exemple *Apolog.*, 21.
3. *Adv. Hermog.*, 35. C'est l'explication que donne saint Augustin. Elle n'a pas satisfait tous les critiques; mais ce qu'ils y ont ajouté ne la modifie pas sensiblement. Tertullien a toujours eu une tendance à *corporaliser* les choses les plus spirituelles.
4. Voir ci-dessous, p. 482 et suiv.

le *Carmen apologeticum* de Commodien[1]. Mais peut-être ne faut-il pas exiger trop de précision théologique dans cette poésie fruste et embarrassée. En tout cas, nos docteurs y ont formellement contredit. Ils n'y ont pas seulement contredit : ils ont exposé sur la Trinité, et en particulier sur la génération du Verbe, des vues positives et synthétiques. Certaines de leurs tendances et de leurs expressions inquiétèrent, nous l'avons dit ailleurs[2], l'autorité ecclésiastique qui leur en signala le danger. Dans l'ensemble cependant, ces vues constituaient un progrès théologique considérable sur ce qu'on avait écrit au IIe siècle.

Examinons d'abord ce qui regarde la génération du Fils et sa distinction d'avec le Père.

C'est surtout aux chapitres 10 et 11 de son traité contre Noet, et au livre x, 33 des *Philosophoumena*, que saint Hippolyte s'explique sur cette question. Au commencement, dit-il, Dieu était seul; mais cependant, tout en étant seul, il était multiple (μόνος ὢν πολὺς ἦν), car il n'était pas sans parole ni sans sagesse (οὔτε γὰρ ἄλογος οὔτε ἄσοφος)[3]. Ce Dieu engendre d'abord par sa pensée le Verbe, non le verbe qui serait une simple voix, mais le Verbe qui est son raisonnement ou sa parole intérieure (ἐνδιάθετον τοῦ παντὸς λογισμόν). Hippolyte insiste sur le caractère de génération qui est celui de l'acte divin. Le Verbe n'est pas de rien (ἐξ οὐδενός), comme le monde : il est, et lui seul, ἐξ ὄντων, et le ὂν dont il est (ἐξ οὗ) c'est le Père. Il est donc véritablement et proprement engendré (γεννῶν, ἀπογεννᾷ)[4].

1. Vers 91 et suiv.; 277 et suiv.; 363 et suiv.; 617 et suiv.; et cf. 327 et suiv.; 357, 414, 775 et suiv. — Il y faut joindre le prologue monarchien sur saint Matthieu, du IIIe siècle, dans WORDSWORTH and WHITE, *Novum Testamentum D. N. I. C. latine secundum editionem S. Hieronymi*, Pars I, Oxonii, 1889-98, p. 16.

2. V. ci-dessus, p. 356, suiv.

3. *Contra Noet.*, 10.

4. Θεὸς λόγον πρῶτον ἐννοηθεὶς ἀπογεννᾷ, οὐ λόγον ὡς φωνήν, ἀλλ'

De cette façon, continue Hippolyte, il y eut un autre par rapport au Père (οὕτως παρίστατο αὐτῷ ἕτερος), non pas que l'on doive dire deux dieux, car le Verbe est « une lumière produite par une lumière, comme une eau qui sort d'une source, un rayon qui s'échappe du soleil... le Verbe est l'intelligence (νοῦς) qui, apparaissant dans le monde, s'est montrée comme Fils de Dieu[1] ».

De même que les apologistes grecs cependant, Hippolyte met la génération du Verbe en rapport intime avec la création, la mission créatrice du Verbe étant en quelque sorte contenue dans sa génération, et cette génération n'étant connue du monde et n'existant pour lui que par la création. Le Verbe engendré est montré, s'avance (ἔδειξε, προελθεῖν) pour créer. C'est que, en vertu de sa génération, il a reçu et il porte en lui les idées conçues par l'esprit du Père, et il connaît aussi ses volontés. Il sera donc l'exécuteur de ses desseins et l'organe (ἐργάτην) de la création[2].

Bien plus, les apologistes n'avaient rattaché à la génération du Verbe que la création, Hippolyte y rattache l'incarnation. Le Verbe est Fils puisqu'il est engendré, et c'est pourquoi Hippolyte le nomme μονογενής ; mais cependant cette filiation ne devient complète que par l'incarnation, qui y ajoute un nouveau titre et que le Père prévoyait déjà. Si donc Dieu a appelé le Verbe son Fils (absolument), c'est par prolepse, et parce qu'il le devait devenir un jour (...τὸν λόγον ὃν υἱὸν προσηγόρευε διὰ τὸ μέλλειν αὐτὸν γενέσθαι) : « Sans la chair et considéré à part soi, le Verbe n'était pas

ἐνδιάθετον τοῦ παντὸς λογισμόν. Τοῦτον μόνον ἐξ ὄντων ἐγέννα· τὸ γὰρ ὂν αὐτὸς ὁ πατὴρ ἦν ἐξ οὗ τὸ τοῦ γεννηθῆναι αἴτιον τοῖς γινομένοις λόγος ἦν (*Phil*., X, 33, p. 515, 516). Le mot παντός ici désigne le Père, cf. *Contra Noet*., 11.

1. *Contra Noet*., 11 ; cf. 10.
2. *Contra Noet*., 10; *Philos*., X, 33.

Fils complet, bien que, monogène, il fût Verbe complet[1]. »

Venons maintenant à l'exposé de la même doctrine chez Tertullien. Tertullien l'avait esquissée déjà dans l'*Apologeticum* (21) en 197 ; mais il l'a retravaillée et précisée dans l'*Adversus Praxean* composé entre 213-225. C'est surtout d'après ce dernier ouvrage qu'on en parle ici.

Dans le principe, écrit Tertullien, Dieu était seul, seul en ce sens que rien n'existait en dehors de lui, car il avait en lui sa raison. Cette raison les Grecs l'appellent λόγος, les Latins *Sermo*, mais plutôt pour simplifier, car la raison est comme le fond et la substance de la parole, et la parole est la raison en exercice. Nous ne pouvons en effet penser, sans parler intérieurement notre pensée, ni parler sans exprimer ce que nous pensons. Ainsi Dieu nécessairement pensant possédait nécessairement en lui une parole intérieure qu'il produisait et qui était, par rapport à lui, un second terme : « habentem (Deum) in semetipso proinde rationem, et in ratione sermonem quem secundum a se faceret agitando intra se » (5).

Quand Dieu voulut créer, il proféra cette parole intérieure qui contenait sa raison et ses idées, et par elle fut créé l'univers (6). Le Verbe, caché jusque-là en Dieu, réalise tout son nom : il devient une voix et un son lorsque Dieu dit : *Fiat lux !* Cette prolation constitue la naissance parfaite du Verbe, car auparavant il était formé (*conditus*), porté dans les entrailles du Père : maintenant il est enfanté, il apparaît comme Fils :

« Haec est nativitas perfecta sermonis dum ex Deo procedit, conditus ab eo primum ad cogitatum in nomine so-

1. *Contra Noet.*, 15.

phiae, *Dominus condidit me initium viarum*; deinde genitus ad effectum, *Cum pararet caelum aderam illi*; exinde eum patrem sibi faciens de quo procedendo filius factus est, primogenitus, ut ante omnia genitus, et unigenitus, ut solus ex Deo genitus, proprie de vulva cordis ipsius, secundum quod et pater ipse testatur : *Eructavit cor meum sermonem optimum* » (7)[1].

Quelle est la nature du Verbe ou du Fils ainsi engendré? Les hérétiques n'y veulent voir qu'un vain bruit comme est la parole humaine, « vox et sonus oris et, sicut grammatici tradunt, aer offensus... ceterum nescio quid et inane et incorporale ». Mais ce n'est pas cela. Le Verbe est un esprit comme le Père dont il procède et qui lui communique sa substance[2] : il est une personne distincte du Père : « Quaecumque ergo substantia sermonis fuit illam dico personam, et illi nomen filii vindico, et dum filium agnosco, secundum a patre defendo » (7).

A cette doctrine on reprochera peut-être de reproduire la προβολή valentinienne. C'est à tort. Valentin éloigne les éons proférés du Dieu suprême : les éons ignorent ce Dieu, ils en sont séparés. Mais le Fils, lui, connaît le Père; seul il le connaît d'abord; il en est distingué, non séparé; car il est toujours en lui et avec lui. Il est au Père ce que la tige est à la racine, le fleuve à la source, le rayon au soleil (8). Le soleil est dans le rayon qui n'est qu'une extension de sa substance :

Ita de spiritu spiritus et de Deo Deus, ut lumen de lumine accensum. Manet integra et indefecta materiae matrix, etsi plures inde traduces qualitatis mutueris : ita et quod de Deo profectum est Deus est et Dei filius et unus

1. Cf. *Apologet.*, 21 : « Hunc ex Deo prolatum didicimus, et prolatione generatum et idcirco filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiae. »
2. V. la note précédente.

ambo. Ita et de spiritu spiritus et de Deo Deus modulo alternum numerum, gradu, non statu fecit, et a matrice non recessit sed excessit[1]. »

Passons enfin à l'exposé donné par Novatien dans son *De Trinitate*. Il est beaucoup plus simple. Avant le temps, toujours, le Père possède en lui, engendre le Fils. Bien que le Fils, conçu et né éternellement du Père, reste en lui, cette première naissance suffit pour que Dieu ait toujours été Père : « Hic ergo (Filius), cum sic genitus a Patre, semper est in Patre. Semper autem sic dico, ut non innatum sed natum probem... Semper enim in Patre, ne Pater non semper sit Pater » (31). Cette première génération toutefois doit recevoir un complément. Quand il le veut, c'est-à-dire au moment de la création, Dieu profère son Verbe : celui-ci ne naît plus seulement, il procède : il était *dans* le Père, il devient *avec* le Père : « Ex quo (Patre), quando ipse voluit, sermo Filius natus est... ; hic ergo, quando Pater voluit, processit ex Patre ; et qui in Patre fuit, processit ex Patre ; et qui in Patre fuit, quia ex Patre fuit, cum Patre postmodum fuit, quia ex Patre processit » (31).

Ainsi né et sorti du Père, le Fils est une seconde personne, et comme tel, distinct de lui (« secundam personam efficiens post Patrem, qua Filius », 31, col. 950); mais d'ailleurs il est « substantia divina » (31, col. 950, A), Dieu, comme le Père (11-24,31). Entre eux il existe une « communio substantiae » (31, col. 952, B). Si le Père est antérieur au Fils, c'est seulement « qua Pater » (31, col. 949, B) ; de même que le Fils n'est une seconde personne après le Père que « qua Filius » (31, col. 950, A).

Si maintenant nous comparons les trois exposés que nous venons de rapporter, il est aisé de voir en quoi

1. *Apologet.*, 21.

ils se ressemblent, et aussi en quoi le langage de Tertullien est plus précis que celui de saint Hippolyte, et celui de Novatien plus exact que celui de saint Hippolyte et de Tertullien. Tous trois admettent d'abord l'existence éternelle en Dieu du Logos. Son existence distincte, personnelle est toutefois plus faiblement marquée chez saint Hippolyte (μόνος ὢν πολὺς ἦν), plus nettement chez Tertullien (*quem secundum a se faceret*), absolument chez Novatien pour qui, dès ce premier instant, le Verbe se distingue de son principe comme un fils du père (*ut non innatum sed natum probem*). Par contre, Tertullien et saint Hippolyte ont mis en pleine évidence le caractère intellectuel de cette première production du Logos. — Cependant le moment de la création est arrivé. Nos trois auteurs considèrent qu'alors il se produit — suivant notre manière de concevoir — une modification complémentaire dans l'état extérieur du Logos. Mais elle apparaît moins profonde chez Novatien que chez Tertullien, moins profonde chez Tertullien que chez saint Hippolyte. Pour le premier, elle est plutôt une procession *ad extra*, une mise en rapport du Fils avec le monde qu'il va créer (*processit ex Patre*) ; pour le second, elle est comme un complément de sa génération, un enfantement qui rend sa naissance parfaite en manifestant son activité (*haec est nativitas perfecta sermonis*) ; pour le troisième, elle est une génération par laquelle il se montre pleinement ἕτερος au Père. Saint Hippolyte et Tertullien se tiennent évidemment, pour le langage, plus près des apologistes grecs, et ce langage doit être interprété et justifié comme nous l'avons fait pour saint Justin et pour Théophile d'Antioche[1]. Le langage en quelque sorte matérialiste de Tertullien notamment ne doit pas

1. Voir ci-dessus, p. 250 et suiv.

faire illusion, et il ne s'agit, dans ce qu'il dit, que d'un enfantement et d'une prolation au sens métaphorique, puisque l'auteur remarque lui-même que le Verbe est toujours dans le Père et un en substance avec lui (8). — Enfin, pour nos trois écrivains, le Verbe est identique au Fils; mais, pour Novatien, il est Fils dès le principe; pour Tertullien, il le devient complètement par son enfantement; pour saint Hippolyte, cette filiation, commencée par la génération du Logos, ne s'épanouit définitivement que dans l'incarnation en Jésus-Christ. Il y a donc incontestablement progrès dans l'exposé dogmatique de saint Hippolyte à Novatien, et l'on peut raisonnablement penser que les admonestations du pape Calliste n'y ont pas été étrangères. Celui-ci faisait remarquer à saint Hippolyte et à Tertullien le danger de dithéisme auquel conduisait telle ou telle de leurs façons de parler. Il était choqué du rapport chronologique trop intime que leur exposé paraissait établir entre la génération du Verbe et sa mission créatrice; choqué d'entendre dire que le Père n'avait pas été toujours Père, et qu'il y eut un temps où le Fils n'était pas Fils[1]; choqué encore de certaines conceptions bizarres d'Hippolyte[2], ou d'expressions trop matérialistes de Ter-

1. Ceci vise le passage de Tertullien, *Adv. Hermogenem*, 3 : « Quia et pater Deus est, et iudex Deus est, non ideo tamen pater et iudex semper quia Deus semper. Nam nec pater potuit esse ante filium, nec iudex ante delictum. Fuit autem tempus cum et delictum et filius non fuit, quod iudicem et qui patrem dominum faceret. » On s'est demandé s'il ne s'agirait pas ici des fils adoptifs que sont les justes plutôt que du Fils par nature; mais la teneur du chap. 18 rend cette interprétation improbable. D'autre part, il ne faut pas entendre la formule de Tertullien dans le sens où les ariens diront plus tard du Verbe ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν. Cette formule chez lui « signifie seulement qu'il y eut un temps où le Verbe ne s'était pas manifesté hors de Dieu, ne pouvait être appelé le premier-né de toute création, n'avait pas acquis (complètement) ce titre de Fils de Dieu qui est attaché à sa révélation extérieure » (D'ALÈS, *La théol. de Tertullien*, p. 95).

2. Je pense ici à cette idée singulière avancée dans les *Philosophoumena*, X, 33, p. 518, que si Dieu avait voulu faire l'homme Dieu

tullien qui présentaient le Père comme une masse substantielle dont le Fils était une partie. Il vit dans ce langage un péril, et, sans condamner ces docteurs, dont le fond et l'ensemble de l'enseignement était correct, il les avertit cependant. Novatien profita plus tard de ces avertissements : il corrigea ce que le langage de ses prédécesseurs avait de défectueux. Mais, tout en reconnaissant ces défauts, on serait injuste si l'on ne reconnaissait d'autre part avec quelle netteté ces docteurs se prononçaient sur l'éternité, la divinité, l'origine du Verbe *ex substantia patris,* sa distinction personnelle d'avec lui, et son unité de nature avec le Père. Plus de cent ans d'avance, ils anticipaient vraiment les définitions de Nicée [1].

Quel est leur témoignage sur la troisième personne de la Trinité, le Saint-Esprit?

Saint Jérôme a accusé Lactance d'en ignorer la divine personne dans ses épîtres à Demetrianus — aujourd'hui perdues — et de le confondre tantôt avec le Père, tantôt avec le Fils [2]. Ce sont des reproches dont il est actuellement impossible de vérifier la justesse [3], les ouvrages de Lactance qui nous sont parvenus ne contenant rien à ce sujet que l'on puisse re-

(θεόν σε ποιῆσαι), il l'aurait pu : « l'exemple du Verbe te le prouve ». C'est un mot dit en passant, et dont il est difficile de préciser le sens et la portée.

1. Les données trinitaires de S. Cyprien peuvent être négligées tant elles sont maigres. Lactance dépend de Tertullien, mais il simplifie son explication sur la question qui nous occupe. Le Verbe, esprit semblable au Père, est produit antérieurement à la création *Instit.*, II, 9, col. 294; cf. IV, 6, col. 641; 8, col. 466 suiv.). Sa naissance est inexplicable, mais cependant puisque, d'après les Écritures, il est la parole de Dieu, il a dû — par analogie — sortir de sa bouche comme une voix et un son (*cum voce ac sono ex Dei ore processit,* IV, 8). Ce Verbe ainsi proféré ne fait pas qu'il y ait deux dieux : l'unité divine est sauvegardée pas l'unité de substance et d'opérations dans le Père et le Fils (IX, 29).

2. *Epist.* LXXXVIII, 7.

3. Tout au plus peut-on remarquer que Lactance nomme volontiers le Verbe un esprit (II, 9, col. 294; IV, 8, col. 467).

lever. Un reproche analogue a été fait à Hippolyte : il n'aurait pas, suivant M. Harnack, regardé le Saint-Esprit comme une personne proprement dite. Il compte en effet en Dieu πρόσώπα δύο, οἰκονομίᾳ δὲ τρίτην τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος [1]. Le Saint-Esprit n'est donc pas pour lui un πρόσωπον. — Il est vrai que notre auteur ne lui en donne pas explicitement le nom; mais il faut se souvenir qu'entre trinitaires et modalistes la question portait uniquement sur la nature de la distinction existant entre le Père et le Fils : le Saint-Esprit restait en dehors de la controverse, et l'on ne sentait pas encore le besoin de préciser le langage à son égard. Il a donc suffi à saint Hippolyte d'en parler comme d'un troisième terme numérique dont la présence complétait la trinité (τριᾶς) [2]. Il le suppose d'ailleurs Dieu comme le Père et le Fils [3].

Novatien suppose aussi cette divinité du Saint-Esprit. Bien qu'il ne le nomme nulle part Dieu explicitement, il lui attribue une éternité divine et une vertu céleste, *divina aeternitas, caelestis virtus* (*De Trin.*, 29) et le déclare *illuminator rerum divinarum* (16). Sa place est entre le Fils de qui il reçoit et les créatures à qui il donne (*ibid.*).

Mais celui de nos auteurs qui a le mieux parlé du Saint-Esprit, à l'époque où nous sommes, est Tertullien. Traduisant d'un mot toute la tradition antérieure, le premier et le seul parmi les Pères jusqu'à saint Athanase, il a affirmé d'une façon expresse, claire et précise sa divinité. Montaniste au moment où il écrivait l'*Adversus Praxean*, il a énergiquement proclamé les grandeurs du Paraclet. Le Saint-Esprit est Dieu (13, 20), de la substance du Père (3, 4), un

1. *Contra Noet.*, 14.
2. *Contra Noet.*, 8, 14.
3. *Contra Noet.*, 8, 12.

même Dieu avec le Père et le Fils (2). Il procède du Père par le Fils, *a Patre per Filium* (4), « a Deo et Filio sicut tertius a radice fructus a frutice, et tertius a fonte rivus a flumine, et tertius a sole apex ex radio » (8). Il est le vicaire (*vicaria vis*) du Fils [1], docteur de toute vérité (2).

Il y a donc trois termes en Dieu : le Père, le Fils et le Saint-Esprit. On vient de voir ce que nos auteurs ont dit de chacun d'eux. Tertullien le résume et le complète dans son traité contre Praxéas, en même temps qu'il esquisse un tableau vigoureux de leurs relations mutuelles et du mystère de la Trinité.

Avant tout, remarque-t-il, il faut affirmer l'unité de Dieu (2); mais cette unité n'exclut pas une certaine économie. Le mot οἰκονομία [2] est cher à Tertullien (3); il indique, selon lui, qu'il y a en Dieu une dispensation, une communication de l'unité qui en fait découler une trinité : « unitatem in trinitatem disponit » (2). Cette dispensation ne divise pas l'unité, elle la distribue seulement; elle ne renverse pas la monarchie, elle l'organise. Quant aux nouveaux termes ainsi obtenus, ce sont des substances spirituelles (*substantivae res,* 26, cf. 7), comme des portions de la substance divine totale (*ex ipsius dei substantia — ut portio aliqua totius,* 26, cf. 9); ce sont des *personnes* (*illam dico personam,* 7, et voir 11, 12, 13, 15, 18, 21, 23, 24, 27, 31). Comme équivalent de *persona,* Tertullien dit aussi *species, forma, gradus* (2, 8).

Ces trois personnes sont numériquement distinctes entre elles. Contre les sabelliens, le grand africain a établi cette vérité avec une abondance de textes et de raisons qui ne laissent rien à répliquer : « Duos quidem definimus patrem et filium, et iam tres cum spiritu

1. *De praescript.*, 13.
2. Cf. S. Hippolyte, *Contra Noet.*, 3, 4.

sancto secundum rationem oeconomiae quae facit numerum » (13, 2, 8, 12, 22, 25). Mais, d'autre part, on l'a vu, ces trois personnes sont Dieu : elles ont même nature, même substance, même état, même pouvoir, même vertu : « Et pater deus, et filius deus, et spiritus sanctus deus, et deus unusquisque » (13). « Tres autem non statu, sed gradu, nec substantia, sed forma, nec potestate, sed specie, unius autem substantiae et unius status et unius potestatis » (2, cf. 22). Elles ne sont pas *unus* : « unus enim singularis numeri significatio videtur » (22); mais elles sont *unum*, parce qu'il y a entre elles unité de substance : « Ego et Pater unum sumus, ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem » (25). Et cette unité de substance, Tertullien ne la regarde pas comme simplement spécifique ou générique, mais comme numérique et absolue. Cela ressort, d'une part, de l'insistance avec laquelle il affirme qu'il y a entre le Père et le Fils distinction et distribution de l'unité mais non pas séparation et division (2, 3, 8, 9), et, de l'autre, de la façon dont il oppose constamment entre elles la trinité numérique des personnes et l'unité de la substance, l'unité de Dieu (2); car, dit-il, bien que le Père, le Fils et le Saint-Esprit soient Dieu, il n'y a qu'un seul unique Dieu (2, 13) : ils sont « une trinité d'une seule divinité [1] », et le Fils n'est Dieu que de l'unité du Père, *deus ex unitate patris* [2].

Tertullien a donc touché au consubstantiel proprement dit, et en a trouvé la formule dernière : « *tres personae, una substantia* [3] », celle qui restera la formule

1. *De pudicitia*, 21.
2. *Adv. Prax.*, 19; cf. 12, 18.
3. M. Harnack (*Lehrb. der DG.*, II, p. 298 et suiv., note) a prétendu que Tertullien avait pris ces mots seulement dans leur sens juridique de personne morale et de fortune, biens possédés. Cette opinion n'est pas soutenable (v. Seeberg, *Lehrb. der DG.*, I, 341, note 2).

de l'Église latine. Tel qu'il est et malgré les obscurités qui s'y trahissent, son exposé trinitaire, surtout corrigé par Novatien, réalisait sur ce qui l'avait précédé un progrès considérable. La foi de l'Église y recevait une expression juste et définitive [1].

§ 2. — La création, les anges, l'homme.

La création du monde par Dieu est un des dogmes que Lactance a le plus heureusement défendus contre les philosophes païens [2]. Tertullien a dû le défendre surtout contre Hermogène et contre Marcion. Her-

1. On a souvent reproché à nos auteurs d'avoir subordonné le Fils au Père et le Saint-Esprit au Père et au Fils. Toutes les raisons alléguées n'ont pas cependant la même valeur. Ainsi, on ne peut rien tirer de la simple affirmation que le Père est plus grand que le Fils, et celui-ci plus grand que l'Esprit (Tertull., *Adv. Prax.*, 9; Novat., *De Trin.*, 16, 27, 31), parce qu'il s'agit là de cette subordination personnelle qui résulte des processions divines; rien non plus du fait que le Fils obéit au Père et exécute ses ordres (S. Hippol., *Phil.*, X, 33, p. 516; Tertull., *Adv. Prax.*, 3, 4; Novat., *De Trinit.*, 61), parce qu'il s'agit ici d'une simple subordination ministérielle, non de nature; rien enfin de ce que le Père est donné comme invisible, le Fils comme visible et le sujet des théophanies (Tertull., *Adv. Prax.*, 14; *Adv. Marc.*, II, 27; Novat., *De Trin.*, 18, 19, 20, 31), parce que cette différence est fondée uniquement sur le fait que le Fils seul est apparu (*Ioan.*, I, 18, et v ci-dessus, p. 253). — Moins défendables au premier abord sont les passages où Tertullien représente la substance du Fils comme une portion de celle du Père : « Pater enim tota substantia est, Filius vero derivatio totius et portio » (*Adv. Prax.*, 9, 14, 26). Cependant il est clair que ces mots ne doivent point être pris à la lettre, et qu'il y faut voir surtout une conséquence du langage tout matériel que l'auteur adopte pour parler de Dieu. Tertullien n'ignorait pas que la substance de Dieu est indivisible (*Apolog.*, 21), et que tout ce qui est au Père, en dehors de la paternité, a été communiqué au Fils (*Adv. Prax.*, 22 *Adv. Marc.*, III, 6; IV, 25). — C'est plutôt dans Lactance (*Instit.*, II, 8, col. 295 et suiv.; cf. IV, 8, col. 467) que l'on trouverait des concepts vraiment répréhensibles. Au vᵉ siècle cependant, la controverse arienne avait rendu les esprits très méticuleux à ce point de vue; et il est curieux de voir citer comme arianisants, dans le *Conflictus Arnobii catholici et Serapionis* (*Patr. lat.*, LIII), des fragments du chapitre 31 du *De Trinitate* de Novatien.

2. *Instit.*, I, 3; II, 5, 9.

mogène prétendait que la matière est éternelle comme Dieu. Tertullien lui oppose qu'une matière éternelle serait dieu et indépendante de Dieu. Marcion admettait la création, mais l'attribuait au Dieu rigoureux de l'Ancien Testament, distinct du Père de Jésus-Christ. Tertullien lui oppose que la création est bonne, digne du Dieu bon : et contre les gnostiques il fait l'éloge de la matière et de la chair (*De resurrectione carnis*).

Dieu est donc créateur. Mais, comme on l'a dit plus haut, il crée par le Verbe (διὰ λόγου). Celui-ci, tout plein des idées et des desseins du Père, les réalise *ad extra*. Est-il le seul à pouvoir créer? Tertullien et Arnobe répondent par la négative. Le premier, dans un passage fort confus[1], semble admettre que les anges qui ont apparu aux hommes se sont créé *ex nulla materia* le corps qu'ils ont revêtu. Le second, qui ne peut croire que Dieu soit l'auteur d'un être aussi chétif et vicieux qu'est notre âme, avance qu'elle est plutôt l'œuvre de puissances subordonnées dont on ne saurait exactement déterminer la nature[2].

Les créatures les plus élevées sont les anges. Leur existence est attestée par l'Ancien et le Nouveau Testament; mais les philosophes aussi et l'âme populaire admettent cette existence[3]. Le premier ange créé serait précisément, suivant Lactance, celui qui devait devenir le chef des mauvais anges, le diable[4].

Quelle est la nature des anges? Tertullien les présente comme des esprits issus du souffle de Dieu, possédant un corps subtil, igné[5], qui se déplacent avec une prodigieuse rapidité (*Omnis spiritus ales est*), et

1. *De carne Christi*, 6.
2. II, 37, 39, suiv., 46, 48, 53, 55.
3. Tertull., *Apolog.*, 22; *De testimonio animae*, 3.
4. *Instit.*, II, 9, col. 2?4.
5. *Adv. Marc.*, II, 8; III, 9.

agissent invisiblement sur les corps et les âmes[1]. Ils sont les ministres de Dieu et protègent spécialement la première enfance[2].

Cependant tous ces anges ne sont pas restés fidèles à Dieu. Tertullien insinue, en un passage, que le premier péché du diable fut un péché d'orgueil et de jalousie vis-à-vis de l'homme[3]. Plus tard, il s'y joignit, de la part de certains anges, un péché de luxure avec les filles des hommes (d'après *Genèse*, VI, 2)[4]. De ce commerce sont nés les démons proprement dits, plus mauvais que les anges déchus, leurs pères, et qui ont pour chef le diable[5]. Toute leur activité et la sienne s'emploie au mal, à perdre les âmes et les corps, à tromper les hommes et à favoriser le mensonge[6]. Ils sont les auteurs des opérations magiques. Mais, outre que Dieu lie dans une certaine mesure leur pouvoir, ils sont vaincus et chassés par les exorcismes chrétiens, et, dans cette lutte qui se poursuit entre Dieu et Satan, c'est Dieu qui aura le dernier mot[7].

Après les anges, l'homme.

Si on en croyait Arnobe, l'origine de l'homme serait, pour la raison, un problème insoluble, tant est grande sa misère physique et morale, tant il est impossible que Dieu ait fait un être si mauvais. L'âme en particu-

1. *Apolog.*, 22.
2. *De anima*, 37.
3. *De patientia*, 5. Cf. COMMODIEN, *Carm. apol.*, vers 153, 154.
4. TERTULL., *Apol.*, 22; *De cultu femin*, 10. De même S. CYPRIEN, *De hab. virg.*, 14; COMMODIEN, *Instr.*, I, 3; LACTANCE, *Instit.*, II, 15.
5. TERTULL., *Apol.*, 22.
6. TERTULL., *De anima*, 20; *Apol.*, 23, 27; *De praescr.*, 40.
7. TERTULL., *Apol.*, 23, 27, 32, 37, 46, etc.; ARNOBE, I, 43, 45, 50, 56; II, 35. Au lieu de voir, comme généralement les auteurs de cette époque, dans les dieux du paganisme, des héros divinisés ou de méchants démons, Arnobe, par une conception singulière, y voit des dieux inférieurs, des génies créés par Dieu, immatériels et immortels, en somme des anges d'un caractère à part (II, 3, 35, 36, 62; III, 2, 3, 12; IV, 19).

lier, nous l'avons dit plus haut, serait, d'après lui, l'œuvre de puissances inférieures (II, 14, 36-50) : elle ne serait précisément ni immortelle ni mortelle par nature (II, 15-30), mais *mediae qualitatis,* pouvant mériter l'immortalité par ses bonnes œuvres (II, 14, 31-36). Arnobe est un pessimiste chez qui il ne faut pas chercher l'expression authentique de la foi. Tout autres sont les vues de Tertullien et de Lactance. L'un et l'autre se sont plu à nous montrer dans le corps humain l'ouvrage même de Dieu et l'objet de son amoureuse sollicitude[1]. A ce corps l'âme est intimement unie : « Vocabulum *homo,* écrit Tertullien, consertarum substantiarum duarum quodam modo fibula est, sub quo vocabulo non possunt esse nisi cohaerentes[2]. »

Qu'est-ce que cette âme, d'où vient-elle, et quelle est sa destinée ? — On sait que Tertullien a écrit sur ce sujet tout un traité, le *De anima* (sans compter le *De censu animae,* qui est perdu). Il y enseigne très nettement la corporéité de l'âme humaine[3]. C'est une doctrine qu'il avait empruntée aux stoïciens, qu'il allègue[4], et au médecin Soranos d'Éphèse dont il élève très haut l'autorité[5]. Mais il l'appuie aussi sur une singulière vision d'une chrétienne montaniste, à qui une âme s'était montrée « tenera et lucida et aerii coloris, et forma per omnia humana[6] ». Malgré cela, il proclame l'âme simple et indivisible[7], immortelle en tant qu'elle émane du souffle de Dieu[8]. Tertullien est dichotomiste[9] ; il rejette la préexistence des âmes aussi bien que la mé-

1. TERTULL., *De resur. carnis*, 6 ; LACTANCE, *De opificio Dei.*
2. *De resur. carnis*, 40.
3. Par exemple *De anima*, 9.
4. *De anima*, 5.
5. *De anima*, 6, 8, 14, 15, 25.
6. *De anima*, 9.
7. *De anima*, 10, 14, 22.
8. *De anima*, 6, 9, 14, 22, 53 ; *Apologet.*, 48 ; *De resurrectione carnis*, 3. Cf. NOVATIEN, *De Trinit.*, 1, 25.
9. *De anima*, 18.

tempsychose[1]; mais il professe un traducianisme grossier : l'âme est semée comme le corps, et, comme lui, reçoit un sexe[2]; et ainsi toutes les âmes étaient contenues en Adam de qui elles viennent[3].

Or Lactance rejette précisément ce traducianisme. Pour lui, chaque âme vient de Dieu immédiatement (*De opificio Dei,* 19, col. 73); elle n'existe pas avant le corps : elle naît en quelque sorte avec lui (*Instit.,* III, 18, col. 406). D'essence ignée (II, 10, col. 310; 13, col. 322), elle est immortelle (III, 18, col. 405, 406; 19; VII, 12, 13) et susceptible pourtant de souffrir même après sa séparation d'avec le corps (VII, 20, col. 779 suiv.; 21). Le principe du péché ne gît pas en elle précisément, il gît surtout dans les appétits du corps opposés aux aspirations de l'âme (*De ira Dei,* 19, col. 135, suiv.).

Tertullien a affirmé très énergiquement la liberté humaine, et a trouvé dans le jeu de cette liberté l'explication du mal moral et du péché[4]. Il l'a trouvée encore dans la déchéance de l'homme depuis la désobéissance de notre premier père. Cette faute a entraîné pour toute la race humaine non seulement la mort, mais aussi de nouvelles fautes et leur châtiment : « Homo damnatur in mortem ob unius arbusculae delibationem, et exinde proficiunt delicta cum poenis, et pereunt iam omnes qui paradisi nullam cespitem norunt[5] ». « Portavimus enim imaginem choici per collegium transgressionis, per consortium mortis, per

1. *De anima*, 4, 24, 23-30, 31-33.
2. *De anima*, 27, 36.
3. *De anima*, 40. Tertullien résume toute sa doctrine dans cette définition de l'âme : « Definimus animam dei flatu natam, immortalem, corporalem, effigiatam, substantia simplicem, de suo sapientem, varie procedentem, liberam arbitrii, accidentiis obnoxiam, per ingenia mutabilem, rationalem, dominatricem, divinatricem, ex una redundantem » (*De anima*, 22).
4. *Adv. Marc.*, II, 5, 6, 7.
5. *Adv. Marc.*, I, 22.

exilium paradisi[1]. » Elle a introduit dans l'âme, dans toutes les âmes, une souillure, une tare originelle, une pente au péché. Ici se manifeste dans la pensée de Tertullien une certaine imprécision, en ce sens que son analyse ne va pas jusqu'à distinguer nettement le péché originel proprement dit des désordres qui l'accompagnent. Mais il admet bien que toute âme naît souillée : « Ita omnis anima eo usque in Adam censetur donec in Christo recenseatur, tamdiu immunda quamdiu recenseatur[2] ». C'est notre naissance et notre descendance d'Adam qui nous en fait hériter ainsi la perversion et les justes peines : « Per quem (Satanam) homo a primordiis circumventus... exinde totum genus de suo semine infectum, suae etiam damnationis traducem fecit[3]. » Il y a, dans cette suite d'affirmations, au moins une ébauche de théorie du péché originel à laquelle la théologie donnera plus tard son complément. Saint Augustin pourra citer Tertullien comme un précurseur.

Cependant, on l'a déjà remarqué, d'après Tertullien, le péché d'origine et la concupiscence n'ont point détruit la liberté, et quelque inclination au mal que l'homme éprouve encore, il est responsable de ses actes[4]. Mais il a besoin de la grâce pour faire le bien, car en dehors d'elle il n'y a qu'obscurité et impuissance[5]. Ce secours divin lui est d'ailleurs largement offert. Dieu appelle et attire tous les hommes au salut, à la pénitence[6]. Sans violenter leur libre arbitre, la

1. *De resur. carnis*, 49. Comparez S. Cyprien, *Epist.* LXIV, 5 : à l'enfant personnellement innocent sont remis dans le baptême « non propria sed aliena peccata ».
2. *De anima*, 40 ; cf. 16, 41.
3. *De testim. animae*, 3.
4. *Adv. Marc.*, II, 9, 10.
5. *Ad uxorem*, I, 8 ; *De anima*, 21 ; S. Cyprien, *Ad Donat.*, 6.
6. Tertull., *De paenit.*, 2-5 ; S. Cyprien, *Ad Donat.*, 5 ; S. Hippol., *De Antichr.*, III, IV.

grâce soulève les âmes au-dessus d'elles-mêmes et leur assure la paix et le bonheur[1]. Saint Cyprien, qui avait éprouvé en lui-même ces merveilleux effets, en a laissé un tableau saisissant dans son discours *Ad Donatum*.

La grâce et la liberté concourent donc ensemble à nos bonnes œuvres : et de là vient que nous pouvons et mériter personnellement notre félicité et satisfaire pour nos fautes. Cette théorie du mérite et de la satisfaction, mise en relief surtout par Tertullien — on la retrouve ailleurs bien entendu — est peut-être, dans toute son œuvre, celle où se trahit le plus son esprit de juriste. Il a créé pour elle toute une terminologie qui a subsisté, et qui reste caractéristique de la théologie latine[2]. Non pas que notre auteur méconnaisse, nous l'avons vu, la part de la grâce dans l'accomplissement des bonnes œuvres; mais, en dehors de cette considération, les rapports entre Dieu et l'homme sont présentés par lui comme des rapports de maître à serviteur et en entraînent les conséquences. Si nous agissons bien, nous *méritons* auprès de Dieu, nous méritons Dieu : « Omnes salutis in promerendo Deo petitores[3]. » « Quomodo multae mansiones apud patrem, si non pro varietate meritorum[4] ? » Dieu devient notre *débiteur :* « Bonum factum deum habet debitorem, sicuti et malum, quia iudex omnis remunerator est causae[5]. » La récompense est un prix : « eadem pretia quae et merces[6] ». Au contraire, par le péché, nous *offensons* Dieu et nous devenons ses débiteurs : mais nous de-

1. TERTULL., *De monog.*, 14; S. CYPR., *Ad Donat.*, 5, 6, 14.
2. HARNACK, *Lehrb. der DG.*, III, p. 16 et suiv., note 1.
3. *De paenitentia*, 6.
4. *Scorpiace*, 6; *De oratione*, 3, 4. Cf. NOVATIEN : « praemia condigna et merita poenarum » (*De Trinit.*, 1, col. 888).
5. *De paenitentia*, 2; *De exhort. castit.*, 2.
6. *Scorpiace*, 6.

vons et nous pouvons lui *satisfaire:* « Offendisti, sed reconciliari adhuc potes, habes cui satisfacias et quidem volentem[1]. » On satisfait par la pénitence[2] : elle est une *compensation* que nous donnons à Dieu : « Quam porro ineptum quam paenitentiam non adimplere, ei veniam delictorum sustinere? Hoc est pretium non exhibere, ad mercem manum emittere. Hoc enim pretio dominus veniam addicere instituit; hoc paenitentiae compensatione redimendam proponit impunitatem[3]. » Inutile d'insister sur le caractère propre de ces expressions : elles sont bien représentatives du génie positif latin.

§ 3. — Christologie et sotériologie.

Le péché d'origine demandait un rédempteur; la grâce et le pouvoir de mériter ne sont en l'homme que par Jésus-Christ. Nous allons donc étudier la christologie latine du IIIe siècle. Ici encore, le premier en date de nos auteurs, Tertullien, se trouve être le plus complet et le plus fouillé. Il a découvert, en parlant de la personne du Sauveur, le terme exact et la formule définitive. Son exposé christologique a tous les mérites de son exposé trinitaire sans en avoir les défauts. Aussi a-t-il été suivi de près par saint Cyprien[4] et Novatien.

Les erreurs que les défenseurs de l'orthodoxie devaient combattre en cette matière étaient de plus d'une sorte. Outre l'adoptianisme, qui niait la divinité de Jésus-Christ[5], il y avait le docétisme sous ses diffé-

1. *De paenitentia*, 7; cf. 10, 11.
2. *De paenitentia*, 5; cf. *De ieiunio*, 3; *De pudicitia*, 9, 13; *De patientia*, 13.
3. *De paenitentia*, 6; *De patientia*, 16; cf. *Scorpiace*, 6.
4. Voir surtout les *Testimonia ad Quirinum*, II, 1, 3, 6, 8-11, 14.
5. Suivant M. Harnack, *Lehrb. der DG.*, I, 718, cette erreur serait

rentes formes : les uns, comme Marcion, niant la réalité même du corps de Jésus-Christ ; les autres en faisant un corps astral, comme Apelles, ou même psychique et spirituel, comme Valentin : tous s'accordant à nier la naissance vraie du Rédempteur *ex Maria;* puis le dualisme gnostique, précurseur du nestorianisme, et n'admettant, entre les deux éléments divin et humain, qu'une union factice et souvent transitoire. Il semble aussi que Tertullien ait rencontré des gens qui voyaient dans l'incarnation une transformation du Verbe en la chair, ou une fusion en une seule des deux natures unies. Enfin n'oublions pas cette forme de modalisme pour qui l'élément divin en Jésus était le Père, et l'élément humain le Fils. — A toutes ces erreurs nos auteurs ont opposé des arguments précis.

Le corps de Jésus-Christ, affirme Tertullien, est réel, conçu et né comme le nôtre, comme le nôtre composé de chair et d'os [1]. En niant cette réalité, on nie d'un coup les souffrances et la mort du Sauveur, on transforme en une illusion toute l'économie de la Rédemption, et cette conséquence arrache au grand polémiste un cri sublime : « Parce unicae spei totius orbis [2] ! » — Le corps du Christ n'est pas d'ailleurs un corps céleste : il est vraiment né [3]. Les anges qui ont apparu ont pu s'organiser des corps sidéraux :

représentée dans le traité *De montibus Sina et Sion*, qui se trouve parmi les *spuria* de saint Cyprien (HARTEL, III) : Jésus serait l'homme, tandis que le Christ serait le Fils éternel ou le Saint-Esprit en l'homme : « Caro dominica a Deo patre Iesu vocita est : Spiritus sanctus qui de caelo descendit Christus, id est unctus Dei vivi Deo vocitus est. Spiritus carni mixtus Iesus Christus » (4; cf. 13 : « Spiritus sanctus Dei filius »). Cette explication a été contestée (SEEBERG, *Lehrb. der DG.*, I, 469, note 2), et l'on trouve en effet dans saint Cyprien (*Quod idola non sint dii*, 11) une expression analogue.

1. *De carne Christi*, 1, 5, 9.
2. *De carne Christi*, 5 ; *Adv. Marcion.*, III, 8.
3. *De carne Christi*, 2.

ils ne venaient pas pour mourir; le Christ, venant pour mourir, devait aussi naître [1]. Il est donc né, et de la substance même de la Vierge, *ex ea* [2]. L'auteur y insiste [3], et ne craint pas, pour nous en convaincre, d'accumuler des détails d'un grossier réalisme. Bien plus, de peur que la naissance de Jésus-Christ *ex Maria* ne parût suspecte, s'il enseignait que la Vierge est restée vierge dans son enfantement (*uterus clausus*), il le nie sans hésitation : « Virgo quantum a viro; non virgo quantum a partu... Itaque magis (vulva) patefacta est quia magis erat clausa. Utique magis non virgo dicenda est quam virgo [4]. » — Jésus-Christ est ainsi de notre race, [ἐκ] τοῦ καθ' ἡμᾶς φυράματος, de notre οὐσία [5]. Et de même qu'il a pris notre corps, parce qu'il devait sauver ce corps [6], il a pris aussi notre âme spirituelle et intelligente (ψυχὴν ἀνθρωπίνην, λογικὴν δὲ λέγω [7]. Il est donc homme parfait, partageant nos faiblesses, nos infirmités hormis le péché : il est le nouvel homme, le nouvel Adam [8].

Il est Dieu cependant. C'est un point que l'autorité ecclésiastique avait récemment défini en condamnant l'erreur théodotienne, et sur lequel la conscience chrétienne n'hésitait pas : « Tam enim scriptura etiam Deum annuntiat Christum quam etiam hominem ipsum annuntiat Deum, tam hominem descripsit Iesum Chris-

1. « Non venerant mori; ideo nec nasci. At vero Christus mori missus nasci quoque necessario habuit ut mori posset » (*De carne Christi*, 6; cf. 3; *Adv. Marcion.*, III, 9).

2. Tout ceci se retrouve dans Novatien, *De trin.*, 10; cf. S. Hippol., *Contra Noet.*, 17, 18. Malgré quelques expressions impropres (*homine simulato*, I, 61), Arnobe n'est pas docète.

3. *De carne Christi*, 19-21.

4. *De carne Christi*, 23.

5. S. Hippol., *Philos.*, X, 33, p. 521; Novatien, *De trin.*, 10.

6. Tertull., *De carne Chr.*, 14, 16; cf. 7.

7. S. Hippol., *Contra Noet.*, 17, 18; Tertull., *De carne Chr.*, 10, 14. *De resur. carnis*, 53.

8. Tertull., *De resurr. carnis*, 53; *De carne Chr.*, 5, 9; S. Hippol; *Contra Noet.*, 17, 18.

tum quam etiam Deum quoque descripsit Christum Dominum [1]. » Jésus-Christ est Dieu et homme, et dès lors la question se pose de la façon dont il faut concevoir l'union en lui du divin et de l'humain.

Cette question, résolue dans la tradition antérieure, l'est de nouveau d'une façon très ferme. D'abord, la théologie latine du IIIe siècle maintient la permanence dans l'Homme-Dieu de l'humanité et de la divinité, des deux natures comme on dira plus tard, des deux substances comme dit Tertullien [2]. Le Verbe ne s'est pas changé en l'homme ni en la chair [3]; il n'y a pas eu entre eux une fusion, une combinaison qui aurait fait des deux une substance intermédiaire [4]. Non, chacune des deux natures est restée ce qu'elle est. Novatien appuie beaucoup sur cette dualité. Les expressions *assumpsit carnem, suscepit hominem, substantiam hominis induit,* etc. sont celles dont il se sert plus volontiers pour représenter l'Incarnation (13, 21, 22, 23). Il est en défiance contre les formules qui attribuent à Dieu la mort et les souffrances de Jésus, et il a soin

1. NOVATIEN, *De Trin.*, 11, 17; TERTULL., *De praescr.*, 10, 33; *De carne Christi*, 14, 18, etc.; ARNOBE, I, 53; LACTANCE, *Instit.*, IV, 13. Il y a de fortes raisons de croire que le traité anonyme contre Artémon cité par Eusèbe (voir ci-dessus, p. 350, 351) est l'œuvre d'Hippolyte.

2. *Adv. Prax.*, 27; S. HIPPOL., *Contra Noet.*, 17; *In psalm. II*, 7, ACHELIS, p. 146. Remarquons que Tertullien emploie toujours, pour désigner la nature, le mot *substantia*. Dans la Trinité, *una substantia, tres personae;* en Jésus-Christ, *una persona, duae substantiae.* Le mot *natura* a chez lui un autre sens : il désigne les propriétés qui peuvent être communes à plusieurs substances différentes (*De anima*, 32). Cependant, v. plus bas. L'emploi de *natura* pour désigner les natures en Jésus-Christ a en tout cas été rare jusqu'au ve siècle.

3. S. HIPPOL. : οὐ κατὰ τροπήν (*Contra Noet.*, 17); TERTULLIEN : « Transfiguratus in carne, an indutus carnem ? Imo indutus » (*Adv. Prax.*, 27; *De carne Chr.*, 3, 18).

4. TERTULL., *Adv. Prax.*, 27. Il ne faut pas prendre à la rigueur, je crois, les mots de Lactance : « Deus et homo... mediam inter Deum et hominem substantiam gerens » (*Instit.*, IV, 13). Lactance veut dire surtout que, par ses deux natures, Jésus-Christ est un médiateur naturel entre Dieu et l'homme (Cf. IV, 25).

de les préciser (25) : on sent qu'il est en garde contre des adversaires. Combattant les modalistes qui, en Jésus, confondent l'élément divin avec le Père et l'humanité avec le Fils, il remarque que l'homme en Jésus n'est pas Fils de Dieu *naturaliter, principaliter,* mais *consequenter,* c'est-à-dire conséquemment à son union avec le Verbe, que cette filiation est en lui quelque chose de *feneratum, mutuatum* (24) : ce qui ne signifie pas toutefois que Jésus-Christ en tant qu'homme n'est, d'après notre auteur, que le Fils adoptif de Dieu, mais seulement qu'il n'est son Fils qu'en vertu de l'union.

L'humanité et la divinité gardent donc en Jésus-Christ leur nature propre : bien plus, chacune d'elles conserve ses opérations distinctes. C'est par avance énoncée la doctrine du concile de Chalcédoine et de saint Léon :

« Sed quia substantiae ambae in statu suo quaeque distincte agebant, ideo illis et operae et exitus sui occurrerunt[1] ». « Quae proprietas conditionum divinae et humanae aequa utique naturae utriusque veritate dispuncta est, eadem fide et spiritus et carnis. Virtutes spiritum Dei, passiones carnem hominis probaverunt[2]. »

Mais alors quelle est leur union? Nos auteurs lui donnent les noms les plus divers. Saint Hippolyte l'appelle σύγκρασις, μῖξις[3]. Tertullien parle aussi de mélange : *miscente in semetipso hominem et Deum*[4]. Novatien la nomme une *permixtio,* une *annexio,* une *connexio et permixtio sociata,* une *transductio :* Jésus est *ex utroque connexus, contextus, concretus*[5]. Une

1. Tertull., *Adv. Prax.*, 27.
2. Tertull., *De carne Christi*, 5.
3. *De Antichr.*, IV.
4. *Adv. Marc.*, II, 27.
5. *De Trinit.*, 11, 24.

idée domine cependant tous ces efforts vers l'expression décisive, c'est que le même sujet est Dieu et homme, c'est qu'il y a en Jésus-Christ une personne unique[1]. Cette idée se traduit dans nos documents d'une façon irrécusable, par l'usage de la communication des idiomes : « Deus pusillus inventus est ut homo maximus fieret. Qui talem Deum dedignaris, nescio an ex fide credas Deum crucifixum[2] ». « Nasci se Deus in utero patitur matris[3] ». « Deum talia passum, Deus passibilis, virgine natus[4] ». Mais il était réservé à Tertullien de proclamer expressément cette unité hypostatique de Jésus-Christ, de donner au dogme sa formule définitive, celle qui restera celle de l'Église, *una persona, duae substantiae* ou *naturae :*

« Si et apostolus (*Rom.*, I, 3) de utraque eius (Christi) substantia docet : Qui factus est, inquit, ex semine David, hic erit homo et filius hominis qui definitus est filius Dei secundum spiritum. Hic erit Deus et sermo Dei filius. Videmus duplicem statum non confusum, sed coniunctum in una persona, Deum et hominem Iesum[5]. »

Et cependant saint Hippolyte en aura indiqué la raison profonde, en observant que cette unité per-

1. S. Hippol., *De Antichr.*, XXVI; *Contra Noet.*, 6, 13, 14, 17, 18. Il faut faire exception pour Arnobe, qui ne met entre le Verbe et l'homme en Jésus-Christ qu'un lien très léger et insuffisant (I,60). Ainsi, il ne faut pas dire, à son avis, que le Christ est mort; ce n'est pas le Christ, mais l'homme qu'il portait qui est mort : Dieu ne saurait mourir. Il n'est pas plus permis de dire que le Christ est mort qu'il ne l'aurait été de dire qu'Apollon était mort si la sibylle qu'il inspirait avait été tuée pendant son inspiration : « Sed more est hominis interemptus? — Non ipse : neque enim cadere divinas in res potest mortis occasus... *quis* est ergo visus in patibulo pendere, *quis* mortuus est? — Homo quem induerat et secum ipse portabat... Mors illa, quam dicitis, assumpti hominis fuit, non ipsius, gestaminis, non gestantis, etc. » (I, 62).

2. Tertull., *Adv. Marc.*, II, 27 ; Cf. *Apolog.*, 21.

3. Tertull., *De patientia*, 3.

4. Commodien, *Carm. apolog.*, vers 357, 414, 776. Cf. Lactance, *Instit.*, IV, 15, 30. On a expliqué ci-dessus la réserve de Novatien.

5. *Adv. Prax.*, 27. Sur le sens du mot *status*, voyez *Adv. Prax.*, 2

sonnelle de Jésus-Christ vient de ce que sa chair ne subsistait pas à part, en elle-même, mais dans le Verbe qui se l'était unie : Οὔθ' ἡ σὰρξ καθ' ἑαυτὴν δίχα τοῦ λόγου ὑποστῆναι ἠδύνατο, διὰ τὸ ἐν λόγῳ τὴν σύστασιν ἔχειν [1].

La mission du Verbe incarné était de nous sauver. Comment faut-il concevoir cette œuvre de salut? En général, nos auteurs ont peu approfondi cette question et n'en ont pas spécialement traité. Ils se sont contentés de redire sur cela la foi de l'Église, et de répéter les formules traditionnelles autour d'eux [2].

Cependant, si l'on écarte les explications d'Arnobe et de Lactance, pour qui la mission salvifique de Jésus-Christ se résout uniquement ou du moins principalement en une mission d'enseignement par la parole et l'exemple [3], on peut remarquer que deux théories se font jour ; l'une dans saint Hippolyte, qui reproduit l'idée de saint Irénée sur la *récapitulation* de l'humanité en Jésus-Christ par l'incarnation ; — l'autre dans saint Hippolyte encore, mais aussi dans Tertullien et saint Cyprien, qui trouve dans les souffrances et la mort de Jésus-Christ le principe de notre régénération et de notre salut.

D'abord, la théorie mystique. En se faisant homme, Jésus-Christ a voulu restaurer en lui-même l'Adam primitif sorti des mains de Dieu ἀναπλάσσων δι' ἑαυτοῦ τὸν Ἀδάμ [4]. Par le péché, l'homme était devenu faible et corruptible ; mais voilà que le Verbe revêt dans le sein d'une vierge une chair innocente, « afin d'unir notre corps mortel à sa puissance, de mêler l'incorruptible au corruptible, le faible au fort, et de

1. *Contra Noet.*, 15.
2. Voir ici J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption*, Paris, 1905.
3. ARNOBE, I, 60-64 ; LACTANCE, *Instit.*, IV, 24-26.
4. *De Antichr.*, XXVI ; cf. *In Daniel.*, IV, 11, p. 214.

sauver ainsi l'homme qui s'était perdu[1] ». Ce contact de la divinité avec notre humanité vivifie, sanctifie et guérit déjà notre nature. C'est bien la belle pensée de l'évêque de Lyon.

Hippolyte toutefois, et avec lui Tertullien et saint Cyprien, ne la considèrent pas comme le dernier mot du mystère. Tertullien le dit en propres termes : « Nec mors nostra dissolvi posset nisi Domini passione, nec vita restitui sine resurrectione ipsius[2]. » Il a donc fallu que Jésus-Christ mourût pour nous sauver. A cet effet, il s'est substitué à nous : « Non aspernatur Dei Filius carnem hominis induere, et cum peccator ipse non esset, aliena peccata portare[3] ». « Nos omnes portabat Christus qui et peccata nostra portabat[4]. » Dès lors, il est devenu malédiction pour nous : il a été compté parmi les pécheurs[5]. Chose singulière! Tertullien, qui a si nettement parlé de la *satisfaction* que le pécheur doit à la justice de Dieu, n'a pas songé à mettre cette idée en valeur à propos de la mort de Jésus-Christ. Mais, en revanche, nous trouvons partout expliqué que cette mort est un sacrifice, et un sacrifice expiatoire. Librement, bien qu'obéissant à la mission du Père, le grand-prêtre Jésus-Christ s'est offert en sacrifice pour tous les peuples, est devenu agneau et victime pour nous tous : « Hunc enim oportebat pro omnibus gentibus fieri sacrificium... Ipse etiam effectus est hostia per omnia pro omnibus nobis[6]. » Ce sacrifice nous rachète — le sang de

1. *De Antichr.*, IV.
2. *De baptismo*, 11.
3. S. Cyprien, *De bono pat.*, 6; *Epist.* LVIII, 6.
4. S. Cyprien, *Epist.* LXIII, 13; et cf. *De lapsis*, 17; Tertull., *De pudic.*, 22.
5. Tertull., *De fuga in persec.*, 12; *Adv. Prax.*, 29.
6. Tertull., *Adv. Iudaeos*, 13, 14; *Scorpiace*, 7; *Adv. Marc.*, III, 18; S. Hippol., *In Daniel.*, IV, 21; *In Genesim*, XXIV, p. 60; S. Cyprien, *Epist.* LXIII, 13.

Jésus-Christ est le prix du rachat, *pretio sui sanguinis*[1], — il nous purifie, nous vivifie en effaçant nos péchés et en détruisant notre mort. Il nous réconcilie avec Dieu et nous fait ses enfants[2]. « Humiliavit se (Christus) ut populum qui prius iacebat erigeret, vulneratus est ut vulnera nostra curaret, mori sustinuit ut immortalitatem mortalibus exhiberet[3]. »

§ 4. — L'Église.

Aux Africains surtout revient l'honneur d'avoir mis particulièrement en lumière la doctrine de l'Église. C'est que le schisme menaça chez eux plus qu'ailleurs l'unité et l'existence même des communautés chrétiennes. Saint Cyprien, puis saint Optat et saint Augustin durent porter sur ce sujet l'effort de leurs écrits et de leur action.

Considérée au point de vue mystique, l'Église est le corps de Jésus-Christ[4], son épouse qui doit lui donner des enfants spirituels[5]; son épouse, et d'une certaine façon aussi sa mère, car sa mission est d'engendrer continuellement le Verbe dans les âmes[6]. Elle est le paradis terrestre tout rempli des fleurs et des fruits des vertus des saints[7].

Considérée dans ses éléments concrets, l'Église de la terre, dit saint Cyprien, est la réunion de l'évêque et de son troupeau, de l'évêque, du clergé et des

1. S. Cyprien, *Ad Demetr.*, 26; *De orat. domin.*, 30; Tertull., *De fuga in persec.*, 12.
2. S. Hippol., *In Genes.*, VII, p. 54; *In Daniel.*, IV, 21; Tertull., *De pudic.*, 6, 22; *Adv. Marc.*, V, 17, 19; S. Cyprien, *Ad Fortun.*, 3; *De opere et eleem.*, 2, 26; *Epist.* LVIII, 6.
3. S. Cyprien, *De op. et eleem.*, 1.
4. Tertull., *Adv. Marc.*, V, 18.
5. S. Cypr., *De cath. eccl. unit.*, 4-6; *Epist.* LXXIV, 6.
6. S. Hippol., *De Antichr.*, lxi.
7. S. Hippol., *In Daniel.*, I, 17.

fidèles[1]. Elle est un corps hiérarchisé : « Corpus sumus, écrit Tertullien[2], de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere. » Son rôle est d'être la dépositaire des biens célestes, de la vérité, de la grâce, des trésors que la rédemption a apportés, et en même temps du pouvoir sanctificateur de Jésus-Christ, en sorte qu'on ne les puisse trouver qu'en elle[3]. On sait que saint Cyprien a outré ce dernier point de vue dans la querelle des rebaptisants, mais son erreur n'était au fond que l'exagération d'une idée juste. Pour remplir ce rôle, l'Église est gardée par le Saint-Esprit « incorruptible et inviolée dans la sainteté d'une perpétuelle virginité[4] ». Son enseignement ne saurait tromper. Et de là la nécessité de lui appartenir. Qui s'en sépare « vitam non tenet et salutem[5] »; qui la rejette rejette le Christ dont elle est l'épouse[6] : « Habere non potest Deum patrem qui Ecclesiam non habet matrem[7]. » Elle est l'arche en laquelle seule on peut être sauvé et purifié[8]. Lactance a résumé en deux phrases tous ces témoignages :

« Sola igitur catholica Ecclesia est quae verum cultum retinet. Hic est fons veritatis, hoc domicilium fidei, hoc templum Dei quo si quis non intraverit, vel a quo si quis exiverit a spe vitae ac salutis aeternae alienus est[9]. »

De cette Église ainsi conçue le caractère fondamental est l'unité. Saint Cyprien a écrit tout un

1. *Epist.* LXVI, 8; XXXIII, 1.
2. *Apolog.*, 39.
3. S. Cypr., *Epist.* LXXIII, 7, 10, 11; LXXI, 1.
4. Novatien, *De Trin.*, 29, col. 946; cf. S. Hippol., *De Antichr.*, LIX.
5. S. Cypr., *De cath. eccl. unit.*, 6; *Epist.* LXIX, 4.
6. S. Cypr., *Epist.* III, 1.
7. S. Cypr., *De cath. eccl. unit.*, 6.
8. S. Cypr., *Epist.* LXIX, 2; LXXIV, 11; cf. la *Lettre de Firmilien*, LXXV, 15.
9. *Instit.*, IV, 30, col. 542.

traité — le *De catholicae ecclesiae unitate*[1] — pour l'établir et s'en expliquer. La vraie Église, remarque-t-il, est unique, parce qu'il ne saurait y en avoir plusieurs[2]. Mais surtout elle est intérieurement une, parce que, entre ses membres, pasteurs et fidèles, doit régner le lien de la commune foi, de la commune charité, et aussi le lien de la soumission des fidèles aux pasteurs[3]. Cette unité est figurée par la tunique sans couture de Jésus-Christ[4]; par l'unité du pain et du vin eucharistiques composés de la multitude des grains de blé et des graines de raisin qui les ont produits[5]; mais surtout elle est clairement signifiée par Notre-Seigneur établissant cette Église d'abord sur Pierre seul, et conférant premièrement à Pierre seul le pouvoir dont il devait ensuite investir les autres apôtres, afin de nous révéler par cet acte symbolique l'unité qu'il voulait dans son Église : « Super unum aedificat ecclesiam, et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat... tamen, ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit... Exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur[6]. » Rejeter cette unité, c'est rejeter la foi, la foi du Père et du Fils, la loi de Dieu, le salut; c'est être étranger, profane, ennemi[7]. Mais aux évêques

1. Il ne faut cependant pas se méprendre sur l'objet de cet ouvrage. Le mot *catholica* est pris ici dans le sens d'*orthodoxe*. S. Cyprien ne s'occupe pas précisément dans ce traité de l'unité de l'Église universelle, mais plutôt de l'unité qui doit régner dans chaque église particulière. V. P. BATIFFOL, *L'Église naissante*, p. 427, note 3, et p. 437, 438.
2. *De cathol. eccl. unit.*, 4.
3. *De cathol. eccl. unit.*, 6, 8, 10, 12.
4. *De cathol. eccl. unit.*, 7.
5. *Epp.* LXIII, 13; LIX, 5.
6. *De cathol. eccl. unit.*, 4; *Epp.* LXXIII, 7; LIX, 14. Ce raisonnement est reproduit par l'auteur du *De aleatoribus*, 1 (HARTEL, III, p. 93).
7. *De cath. eccl. unit.*, 4, 6.

surtout il convient de la conserver et de la maintenir entre eux, afin de montrer que l'épiscopat est un et indivis (« ut episcopatum quoque ipsum unum atque indivisum probemus[1] »), que l'épiscopat de chaque évêque n'est qu'une participation du pouvoir donné d'abord au seul Pierre, comme chaque Église n'est qu'une extension de l'Église fondée d'abord sur lui; et aussi parce que de leur union entre eux et de l'union avec eux résulte l'unité de l'Église : « ... quando ecclesia quae catholica una est scissa non sit neque divisa, sed sit utique connexa et cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata[2] ».

L'Église est une : elle est sainte aussi en ce sens que tout y est disposé et réglé pour procurer la bonne conduite et la sainteté des mœurs, et qu'en effet cette sainteté s'y trouve généralement pratiquée[3]. Mais d'ailleurs elle est un *corpus mixtum* qui contient des justes et des pécheurs, du bon grain et de l'ivraie, des éléments purs et impurs[4]. On sait que le montanisme et le novatianisme émirent à ce sujet des prétentions rigoristes qui furent condamnées[5]. L'Église a reçu le pouvoir de remettre les péchés, et c'est donc que parmi ses enfants il y aura des pécheurs. « Sciendum est, écrit Lactance, illam esse veram (Ecclesiam) in qua est confessio et paenitentia, quae peccata et vulnera quibus subiecta est imbecillitas carnis salubriter curat[6]. »

Le titre de catholique est fréquemment attribué à l'Église par les écrivains latins du IIIe siècle. Il l'est

1. *De cath. eccl. unit.*, 5; *Epist.* XLV, 3.
2. *Epist.*, LXVI, 8.
3. Tertull., *De praescr.*, 43; S. Hippol., *In Daniel.*, I, 17.
4. Cette conception de l'Église est précisément attribuée — et reprochée — au pape Calliste par les *Philosophoumena*, IX, 12.
5. Saint Hyppolyte, dans son schisme, les partageait aussi dans une certaine mesure.
6. *Instit.*, IV, 30, col. 543.

dans les deux sens que ce mot comporte, tantôt signifiant que la vraie Église est celle qui est partout répandue[1], tantôt signifiant que la grande Église est seule à posséder la vraie doctrine.

Enfin, nous avons vu ci-dessus que toute l'argumentation de Tertullien et de saint Cyprien contre les hérétiques et les schismatiques est fondée sur l'idée d'apostolicité de l'Église. Cette Église seule enseigne la vérité et peut se dire la vraie Église qui est reliée aux apôtres par son origine, et n'est autre chose que l'Église de Pierre et des apôtres étendue et dilatée.

Tels sont les caractères de l'Église. Comment est-elle gouvernée? Saint Cyprien surtout va nous le dire.

Cette Église, on l'a vu, comprend l'évêque, un clergé, des fidèles ; mais elle est établie sur les évêques, et ce sont eux qui la gouvernent et l'administrent : voilà le droit divin : « Inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit ut ecclesia super episcopos constituatur, et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur... Cum hoc ita divina lege fundatum sit, miror, etc.[2]. » Chaque Église particulière est comme ramassée dans son évêque, si bien qu'en n'étant plus avec lui on n'est plus dans l'Église : « Unde scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo, et si qui cum episcopo non sit in ecclesia non esse[3]. » Les évêques sont les successeurs des apôtres : ceux-ci ont été les évêques d'autrefois, et les évêques actuels sont les apôtres de maintenant : « apostolos, id est episcopos[4] » ; et de

1. Par exemple, TERTULL., *De praescr.*, 26, 30.
2. *Ep.* XXXIII, 1 ; cf. *Epp.* III, 3 ; XLVIII, 4 ; LV, 8 ; LXVI, 1, 8.
3. *Ep.* LXVI, 8.
4. *Epp.* III, 3 ; XLV, 3 ; cf. la *Lettre de Firmilien*, LXXV, 16 et les *Sententiae episcoporum*, 79.

même que les apôtres ne formaient qu'un seul collège apostolique, de même qu'il n'y avait qu'un seul pouvoir d'apôtre participé de tous *in solidum*, ainsi tous les évêques ensemble ne forment-ils qu'un seul corps, ainsi n'y a-t-il qu'un seul épiscopat auquel tous les membres de l'épiscopat participent : « Episcopatus unus est cuius a singulis in solidum pars tenetur[1] »; et si l'un d'eux vient à faillir, les autres doivent venir en aide à son troupeau[2].

Voilà comment saint Cyprien et ses contemporains conçoivent l'Église : ils la conçoivent comme une vaste société, une dans sa foi et gouvernée par un sénat d'évêques formant un corps[3]. Et maintenant assignent-ils à ces évêques un chef? Donnent-ils à ce Sénat une tête? Admettent-ils une autorité supérieure qui établisse et conserve cette unité dont ils sont si jaloux? Reconnaissent-ils, en un mot, à l'évêque de Rome une autorité de juridiction entre et sur ses collègues?

Il n'est pas douteux qu'à Rome on ait revendiqué cette primauté. On se rappelle avec quelle vigueur le pape Victor, à la fin du IIe siècle, avait agi dans la question de la Pâque, pour obtenir la soumission des Églises d'Asie[4]. Avec plus de raison encore, dans l'affaire des rebaptisants, le pape Étienne exigea, lui aussi, même contre des conciles nombreux et sous peine d'excommunication, l'obéissance. Il s'autorisa de sa qualité de successeur de saint Pierre et se posa en

De cath. eccl. unit., 3; *Epist.* LXVIII, 3.

Epist. LXVIII, 3.

3. Cf. TERTULL., *De baptismo*, 17; *Adv. Prax.*, 32, etc.; *De aleatoribus*, 1-4. Dans *De pudicitia*, 21, on sait que Tertullien, montaniste, renversera ou du moins ébranlera cette conception hiérarchique de l'Église, et tendra à substituer au pouvoir de l'évêque le pouvoir du *spirituel* ou du prophète favorisé des communications du Paraclet. A côté et au-dessus de l'*Ecclesia numerus episcoporum* il mettra l'*Ecclesia spiritus*. C'est l'anarchie sous le nom d'inspiration privée.

4. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, V, 24, 9. Sur la signification et l'importance de cet acte, voir J. TURMEL, *Histoire du dogme de la papauté*, p. 74-80.

évêque des évêques[1]. Ce sentiment d'autorité ne lui était pas personnel. Même privé de son évêque, le pape Fabien, le clergé de Rome écrit au clergé de Carthage sur un ton de commandement que n'explique pas le seul fait que Rome est la capitale de l'empire[2]. D'autre part, il est remarquable que c'est au pape Denys que les orthodoxes, choqués par la teneur des lettres de leur évêque Denys d'Alexandrie, portèrent leurs plaintes vers 260[3]; et que l'empereur Aurélien, jugeant entre Domnus et Paul de Samosate pour savoir lequel des deux devait jouir des bâtiments de l'église d'Antioche, « ordonna que la maison fût attribuée à ceux à qui les évêques d'Italie et de Rome l'avaient adjugée[4] ». Tertullien ne saurait être invoqué sans doute comme un témoin de la primauté romaine pour les titres de *pontifex maximus* et d'*episcopus episcoporum* qu'il donne par ironie à Calliste[5], ni même pour l'éloge qu'il avait fait auparavant de l'Église de Rome, fondée par les glorieux apôtres Pierre et Paul[6]. Il observe cependant que l'Église a été fondée sur Pierre comme sur un rocher, et que les clefs du ciel ont été remises à Pierre et *par lui* à l'Église[7].

Quant à saint Cyprien, on sait combien différemment amis et ennemis de la papauté ont interprété sa pensée, et comment quelques-uns en ont fait un tenant intégral de la primauté romaine et de ses conséquences[8],

1. S. Cypr., *Epist.* LXXI, 3; *Sententiae episcoporum*, Prooemium. Le mot *episcopus episcoporum* est de saint Cyprien, mais il traduit exactement l'attitude du pape.
2. *Correspondance de S. Cyprien, Epist.* VIII, 2-3.
3. Voir ci-dessous, p. 485.
4. Eusèbe, *Hist. eccles.*, VII, 30, 19.
5. *De pudic.*, 1.
6. *De praescript.*, 36.
7. *Scorpiace*, 10.
8. Par exemple J. Ernst, *Cyprian und das Papsttum*, dans *Der Katholik*, 1911, 1912.

d'autres en ont fait un pur épiscopalien[1]. Mais il semble bien que la vérité soit entre ces deux extrêmes. Car il est manifeste d'abord que saint Cyprien ne regarde pas le siège de Rome comme un siège ordinaire. C'est le siège de Pierre, et les évêques de Rome sont les successeurs de Pierre[2]. Or, sur Pierre, et sur Pierre seul l'Église a d'abord été fondée[3]; et ce fait, on l'a vu, a une signification symbolique : il marque l'unité que Jésus-Christ a voulu qui régnât dans son Église, et dont l'Église de Rome se trouve être ainsi le centre et le point de départ. Voilà pourquoi cette Église est l'Église principale d'où est sortie l'unité de l'épiscopat : « ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est[4] »; celle dont la communion établit dans l'unité et la charité de l'Église catholique : « communicationem tuam, id est, catholicae ecclesiae unitatem pariter et caritatem[5] ».

Le centre de l'unité est à Rome ; la communion avec

1. Par exemple H. Koch, *Cyprian und der römische Primat*, Leipzig, 1910.

2. *Ep.* LV, 9.

3. *De cath. eccl. unit.*, 4; *Epp.* XLIII, 5; LIX, 7; LXVI, 7; LXXI, 3; LXXIII, 7; cf. la *Lettre de Firmilien*, LXXV, 16.

4. *Ep.* LIX, 14.

5. *Ep.* XLVIII, 3. — On sait que certains manuscrits du *De catholicae ecclesiae unitate* offrent un texte qui, sans modifier le fond des déclarations de saint Cyprien sur la dignité de l'Église romaine, leur donne cependant plus de relief et de force. Plusieurs critiques y ont vu des interpolations tendancieuses faites à l'instigation de Rome : *is fecit cui prodest*. D. Chapman, au contraire, a cru pouvoir attribuer ces variantes et additions à saint Cyprien lui-même. Le texte dit pur serait celui qu'il aurait lu au concile de 251 ; le texte amendé serait celui qu'il envoya quelques mois après aux confesseurs romains, et qu'il avait adapté à ses nouveaux lecteurs. Mgr Batiffol explique les choses un peu différemment. Ce n'est là qu'une hypothèse, mais ingénieuse, et qui a rallié de sérieux suffrages. Voir J. Chapman, *Les interpolations dans le traité de saint Cyprien sur l'unité de l'Église*, dans la *Revue bénédictine*, t. XIX, XX, 1902, 1903. E. W. Watson, *The interpolations in St Cyprian's De unitate ecclesiae*, dans *Journal of theol. Studies*, tom. V, 1904. P. Batiffol, *L'Église naissante*, p. 440-447.

ce centre constitue et manifeste l'unité de l'Église Mais Cyprien s'arrête là, ou, du moins, il ne tire pas, dans la querelle baptismale, les conséquences de ses principes. Pratiquement, il avait accordé à Étienne le droit d'intervenir dans les affaires de Gaule pour déposer l'évêque d'Arles, Marcianus, et en faire élire un autre à sa place[1]; théoriquement il refuse à l'évêque de Rome tout pouvoir supérieur pour maintenir l'unité dont il est le centre et dont il tient les fils convergents. Cyprien insiste sur ce qu'il a dit, qu'encore que l'Église soit fondée sur Pierre, cependant tous les apôtres ont reçu même pouvoir que lui et même honneur : « Hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis[2]. » Aussi, poursuit-il, Pierre — au contraire d'Étienne — ne s'est pas attribué la primauté (« ut diceret se primatum tenere »), et n'a pas exigé des nouveaux venus, de saint Paul en particulier, l'obéissance[3]. Il n'existe pas dans l'Église d' « episcopus episcoporum » qui ait le droit d'imposer tyranniquement ses volontés à ses collègues. Chaque évêque gouverne en toute indépendance son diocèse, et ne rendra de comptes qu'à Dieu seul : il ne saurait être jugé par ses pairs non plus que les juger; tous doivent attendre le jugement de Jésus-Christ. Et c'est pourquoi, conclut saint Cyprien, il n'est pas permis, dans la question du baptême des hérétiques, de rompre la communion avec ceux qui ne sont pas de notre sentiment :

« Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit, aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit, quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbi-

1. *Epist.*, LXVIII.
2. *De cath. eccl. unit.*, 4.
3. *Ep.* LXXI, 3.

trium proprium, tamque iudicari ab alio non possit quam nec ipse possit alterum iudicare, sed expectemus universi iudicium Domini nostri Iesu Christi [1].

Il est impossible, quoi qu'on fasse, d'effacer le sens de ces déclarations, et de croire que celui qui les a faites avait une idée claire et complète de la primauté pontificale. Elles étonnent de la part d'un homme si épris d'unité, et qui comprenait si bien les conditions d'un bon gouvernement. Peut-être, indépendamment des entraînements de la polémique, s'expliquent-elles, en partie du moins, par l'influence de Tertullien, que saint Cyprien avait beaucoup étudié, et par ce fait que notre auteur s'est préoccupé de l'unité de chaque église particulière, dont l'évêque est le centre, beaucoup plus que de l'unité de l'Église universelle. Ses actes d'ailleurs n'ont pas correspondu tout à fait à sa théorie, et l'on a remarqué avec raison qu'en centralisant, comme il l'a fait, entre ses mains, le gouvernement de l'Église d'Afrique, et en préparant pour Carthage le titre de siège primatial, il avait donné à ses déclarations en faveur de Rome, centre de l'unité catholique, un commentaire pratique qui ne fut pas perdu, et qui contribua au groupement de plus en plus prononcé du monde chrétien autour du successeur de saint Pierre. En tout cas, c'est méconnaître absolument la réalité que de prétendre, comme on l'a fait, que saint Cyprien est ici le porte-parole de tous ses contemporains, et qu'en lui nous entendons toute l'Église du IIIe siècle. Cette Église gardait et développait, sur le point qui nous occupe, la tradition de Clément, d'Ignace et d'Irénée.

Sententiae episcoporum, prooe . *Epp.* LXXII, 3; LXXIII, 26.

§ 5. — Les sacrements. L'initiation chrétienne[1].

On chercherait en vain, dans les auteurs latins du IIIe siècle, une théorie générale des sacrements. Les principes qu'ils ont énoncés en cette matière l'ont été par eux à propos des sacrements particuliers dont ils ont eu à parler; et c'est donc dans leurs traités spéciaux qu'il les faut découvrir.

Tertullien et saint Cyprien ont employé le mot *sacramentum* dans des sens multiples, bien qu'apparentés entre eux; mais ils ont connu aussi le sens de sacrement, rite sanctificateur, qui signifie et produit la grâce[2]. Le sacrement est le signe de la grâce, parce que le rite extérieur, l'ablution corporelle par exemple, est l'image de la purification intérieure de l'âme[3]. Il en est l'agent producteur, parce que l'eau, sanctifiée par l'invocation du Saint-Esprit, jouit elle-même du pouvoir de purifier l'âme et de la sanctifier[4]. Il y a un parallélisme intime qu'explique l'union du corps et de l'âme entre ce qui se passe extérieurement et ce qui s'opère intérieurement dans l'administration du rite sacramentel. C'est par le corps que le signe sensible atteint l'âme et y produit des effets spirituels analogues à ceux qu'il produit sur la chair. Écoutons Tertullien :

1. Sur ce point particulier, voir E. de Backer, *Sacramentum, le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien*, Louvain, 1911. J.-B. Poukens, *Sacramentum dans les œuvres de saint Cyprien*, *Bulletin d'anc. Littér. et d'Arch. chrétiennes*, II (1912), p. 275-289. P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, 4e édit., Paris, 1910.

2. Par exemple Tertull., *De praescr.*, 40; *De bapt.*, 1, 9; *Adv. Marc.*, I, 14; S. Cypr., *Epist.* LXXII, 1 ; LXXIII, 20, 21, 22; *Ad Demetr.*, 26.

3. Tertull., *De bapt.*, 4.

4. Tertull., *De bapt.*, 4 : « Supervenit enim statim spiritus de caelis et aquis superest, sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt. » S. Cypr., *De hab. virg.*, 23; *Ep.* LXIX, 15.

« Caro salutis est cardo. De qua cum anima deo allegitur, ipsa est quae efficit ut anima allegi possit. Scilicet caro abluitur ut anima emaculetur; caro ungitur, ut anima consecretur; caro signatur, ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de deo saginetur[1]. »

Tous les critiques ont remarqué la façon en quelque sorte matérielle dont Tertullien explique l'efficacité des sacrements, notamment du baptême et de la confirmation, et qui tient en partie à son erreur sur la corporéité de l'âme[2]. Cette erreur explique qu'il ait relativement peu développé le symbolisme du rite sacramentel et trop peu relevé l'importance des paroles qui accompagnent ce rite, de ce que nous appelons *la forme*. Il sait bien cependant qu'elle opère, elle aussi, la rémission des péchés au baptême[3] : mais sa pensée va plutôt à regarder le baptême, à l'instar de l'eucharistie, comme un sacrement fixe et stable. Lorsque le prêtre invoque le Saint-Esprit et bénit les fonts, le Saint-Esprit descend dans l'eau et lui communique sa vertu sanctificatrice. L'eau s'en imprègne pour ainsi dire, et devient dès lors capable, quand on y plongera le baptisé en invoquant la Trinité sainte, d'effacer ses fautes et de le transformer en un homme nouveau. Dans cette conception, l'importance de la bénédiction de l'eau se trouve exagérée, et celle de l'invocation trinitaire fâcheusement diminuée.

Tertullien et saint Cyprien donnent le nom de sacrement au baptême, à la confirmation, à l'eucharistie et au mariage[4]; mais ils savent aussi que la péni-

1. *De resurr. carnis*, 8.
2. Voir surtout *De bapt.*, 4, 5, 8. Cf. DE BACKER, *op. cit.*, p. 156, suiv.
3. *De bapt.*, 6 : « ablutione delictorum quam fides impetrat obsignata in Patre et Filio et Spiritu sancto ».
4. Par exemple TERTULL., *De bapt.*, 1; *Adv. Marc.*, IV, 34; V, 18; *De*

tence et l'ordre sanctifient ceux qui les reçoivent[1].

Le baptême est le sceau (σφραγίς, *signaculum*) qui témoigne de notre appartenance à Dieu et à Jésus-Christ[2]. Il s'administre au nom des trois personnes divines invoquées en même temps que le baptisé est plongé trois fois dans l'eau[3]. L'eau sanctifiée dès l'origine du monde par le Saint-Esprit (*Gen.*, I, 2), de nouveau sanctifiée par le contact de la chair de Jésus-Christ dans son baptême, recevant encore en elle, par la bénédiction des fonts et l'épiclèse, le Saint-Esprit, est en effet l'élément propre où le chrétien prend naissance : à l'exemple de l'ἰχθύς divin nous naissons dans l'eau[4]. Ce baptême d'eau est nécessaire au salut dans l'économie présente : le martyre ou baptême de sang peut cependant le suppléer ou même le restaurer en cas de chute[5]. Son effet est d'abord de remettre les péchés, plus particulièrement le péché d'origine, et aussi de sanctifier l'homme, d'en faire le temple de Dieu[6].

Communique-t-il le Saint-Esprit? Tertullien ne le

praescr., 36, 40 ; *De anima*, 11 ; *De monog.*, 5 ; S. Cypr., *Epist.* LXIX, 12 ; LXXII, 1 ; LXXIII, 21, 22.

1. Tertullien mentionne (*Adv. Marc.*, V, 8) le *donum curationis*, mais on n'y voit pas d'allusion à l'Extrême-Onction.

2. S. Hippol., *De Antichr.*, VI ; Tertull., *De spect.*, 4, 24 ; *De pud.*, 9.

3. Tertull., *De bapt.*, 6 ; *De corona*, 3. En cas de maladie, on était baptisé par affusion. Ce fut le cas de Novatien ; mais on ne pouvait alors, en principe, entrer dans le clergé (Eusèbe, *H. E.*, VI, 43, 14, 17).

4. « Sed nos pisciculi secundum ἰχθύν nostrum Iesum Christum in aqua nascimur, nec aliter quam in aqua permanendo salvi erimus » (Tertull., *De bapt.*, 1, 4, 9).

5. Tertull., *De bapt.*, 12, 13, 16 ; S. Cypr., *Ad Fortun.*, praef., 4 ; *Ep.* LXXIII, 22. Le martyre est, d'après saint Cyprien, « in gratia maius, in potestate sublimius ». On voit de plus que Tertullien accordait beaucoup au baptême de désir : « Fides integra secura est de salute » (*De bapt.*, 18).

6. Tertull., *De bapt.*, 1, 18 ; *Adv. Marc.*, I, 28 ; S. Cypr., *Ep.* LXXIII, 12 ; Lactance, *Instit.*, III, 26, col. 432 ; cf. VII, 5, col. 753 ; Commodien, *Instruct.*, II, 5 ; Reticius, cité par S. Augustin, *C. Iulian.*, I, 3, 7 ; *Op. imp.*, I, 55.

croyait pas : le baptême ne donne pas le Saint-Esprit, il prépare seulement le baptisé à le recevoir[1]. Saint Cyprien, au contraire, se fondant sur ce que c'est le Saint-Esprit qui, en définitive, remet les péchés, pensait que le baptême confère le Saint-Esprit[2]. Cette contradiction disparaît si l'on remarque que Tertullien parlait de la communication personnelle et parfaite, saint Cyprien de la communication imparfaite de l'Esprit-Saint[3]. Nous avons dit plus haut la façon toute physique dont Tertullien explique cette efficacité du baptême. Lui-même cependant obscurcit sa propre explication, quand il vient à parler de la pénitence préparatoire au baptême, car il s'exprime comme si elle était la vraie cause de la rémission des péchés chez le baptisé[4]. Elle n'en est pas la cause, mais la condition nécessaire chez l'adulte.

C'était un principe absolu que le baptême ne se donnait qu'une fois, et l'on notait comme une monstruosité que certains hérétiques osassent le renouveler[5]. Mais ceci ne préjugeait pas la question du baptême conféré à ceux qui, déjà baptisés dans l'hérésie, revenaient à l'Église ; car, nous l'avons vu, selon Tertullien[6], saint Cyprien et leurs partisans, le baptême conféré par les hérétiques n'était pas seulement inefficace, il était inexistant. C'est ce que le pape Étienne et ceux qui

1. *De bapt.*, 6.
2. Voir ci-dessus, p. 385 et *De rebaptismate* (HARTEL, III), 3, 4. 15. NOVATIEN, *De Trin.*, 29 : « Hic est (spiritus) qui operatur ex aquis secundam nativitatem. »
3. C'est la distinction que formulera plus tard saint Augustin, *Sermo* LXXI, 19.
4. *De paenit.*, 6 : « Non ideo abluimur ut delinquere desinamus, sed quia desiimus, quia iam corde loti sumus. »
5. TERTULL., *De bapt.*, 15; S. HIPPOL., *Philos.*, IX, 12, p. 416; VI, 4. A propos des trois baptêmes de Marcion, voir S. ÉPIPHANE, *Haer.* XLII, 3, et EZNIG, cité par D'ALÈS, *La théol. de Tertull.*, p. 336, note 2.
6. *De bapt.*, 15. Tertullien dit à cet endroit qu'il avait composé en grec un traité spécial sur ce sujet; cf. *De pudic.*, 19.

appuyaient sa tradition ne voulaient point admettre. Pour eux, l'hérésie du ministre et du baptisé ne nuisait point à la validité du sacrement; et donc, en baptisant le converti à l'Église catholique, on renouvelait vraiment son baptême.

A la suite d'Irénée et d'Origène, Tertullien témoigne de l'usage de baptiser les enfants : mais il n'est pas favorable à cette coutume. Les enfants n'étant pas encore instruits de la doctrine chrétienne, et leur persévérance surtout étant fort incertaine, mieux vaut, à son avis, attendre que l'âge écarte le danger de rechute[1]. Ce n'est pas la pensée de saint Cyprien. On doit, d'après lui, baptiser les enfants, et l'on n'est pas obligé pour cela d'attendre, comme pour la circoncision, le huitième jour. Par ce baptême les enfants reçoivent la grâce aussi bien que les adultes, et d'autant mieux que n'ayant pas péché, et portant seulement, par leur naissance d'Adam, la contagion de l'ancienne mort, ils obtiennent le pardon non de leurs propres péchés, mais de péchés étrangers[2].

C'est à l'évêque d'abord et, après lui et avec son agrément, aux prêtres et aux diacres qu'il appartenait de donner le baptême. Les simples laïcs le pouvaient aussi, mais Tertullien exclut les femmes[3]. On l'administrait surtout à Pâques et à la Pentecôte solennellement; d'ailleurs tous les jours étaient regardés comme bons au point de vue de son efficacité : « Si de solemnitate interest, de gratia nihil refert[4]. »

1. *De bapt.*, 18.
2. S. Cypr., *Epist.* LXIV, 2, 5 : « Quanto magis prohiberi non debet infans, qui recens natus nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit, qui ad remissam peccatorum accipiendam hoc ipso facilius accedit quod illi remittuntur non propria sed aliena peccata. »
3. Tertull., *De bapt.*, 17.
4. Tertull., *De bapt.*, 19.

L'immersion baptismale était suivie d'une onction faite avec le chrême sur la tête du baptisé[1]. Puis l'évêque, récitant une prière, imposait la main sur le nouveau chrétien et traçait sur son front le *signaculum dominicum*[2]. L'onction était une cérémonie complémentaire du baptême, et signifiait que le baptisé était bien devenu, par ce sacrement, un autre Christ, oint, comme Jésus l'avait été du Saint-Esprit par son Père. Après ce rite seulement commençait proprement la cérémonie de la confirmation[3]. Celle-ci, à Rome et à Carthage, au IIIe siècle, ne comportait point d'onction : elle comprenait seulement, en outre de la prière[4], deux gestes : l'imposition de la main de l'évêque et un signe de croix fait sur le front du confirmé : « Caro signatur, dit Tertullien, ut et anima muniatur, caro manus impositione adumbratur ut et anima spiritu illuminetur[5]. » L'effet de cette cérémonie était de faire descendre le Saint-Esprit dans le baptisé : « deinde manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans Spiritum sanctum[6]. »

1. TERTULL., *De bapt.*, 7; *De resurr. carnis*, 8; S. CYPR., *Epist.* LXX, 2; S. HIPPOL., *In Daniel.*, I, 16; cf. CANONS D'HIPPOL., éd. DUCHESNE, 134. De plus, on présentait au nouveau baptisé une coupe de lait et de miel mêlés (TERTULL., *De corona*, 3; *Adv. Marc.*, I, 14). Les canons d'Hippolyte sont cités ici non comme une œuvre du IIIe siècle et authentique dans son état actuel, mais parce qu'elle a conservé, pense-t-on, de nombreux traits de discipline romaine du IIIe siècle.

2. TERTULL., *De bapt.*, 8; *De resurr. carnis*, 8; S. CYPR., *Ep.* LXXIII, 9; CANONS D'HIPPOL., 136-139.

3. Sur ce qui suit, voir spécialement P. GALTIER, *La consignation à Carthage et à Rome*, dans les *Recherches de science religieuse*, juillet 1911.

4. Les canons d'Hippolyte, 137, 138, donnent un texte de cette prière.

5. *De resurr. carnis*, 8.

6. TERTULL., *De bapt.*, 8; S. CYPR., *Epist.* LXXIII, 9; CAN. D'HIPP., *loc. cit.* Le pape Corneille, notant que Novatien n'a pas été « scellé » par l'évêque (τοῦ τε σφραγισθῆναι ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου), remarque qu'il n'a pu dès lors recevoir le Saint-Esprit (EUSÈBE, *H. E.*, VI, 43, 15). Voir aussi S. HIPPOLYTE, *De Antichr.*, LIX : δι' οὗ (πνεύματος) σφραγίζονται οἱ πιστεύοντες τῷ θεῷ (cf. DOELGER, *Sphragis*, p. 181-183).

Comme le jeu des doigts fait circuler l'air dans les orgues hydrauliques, explique Tertullien, ainsi Dieu, par la main du pontife, remplit de son Esprit cet orgue vivant qu'est l'homme[1]. C'est à l'évêque en effet qu'il était réservé de donner la confirmation[2].

§ 6. — L'Eucharistie[3].

L'initiation chrétienne se terminait par l'admission des nouveaux chrétiens à l'eucharistie. Nous avons déjà constaté avec quelle fidélité la tradition, depuis les premiers apôtres, regardait ce sacrement comme celui du vrai corps et du vrai sang de Jésus-Christ. Nous l'allons constater de nouveau pour l'Église latine du IIIe siècle. Malheureusement l'Afrique seule parlera presque exclusivement ici. De Novatien et d'Hippolyte il ne reste à peu près rien sur ce sujet : à peine, du dernier, quelques lambeaux de textes qui « donnent cependant l'impression d'un réalisme très ferme[4] ».

Mais Tertullien et saint Cyprien s'expriment clairement, et il n'est pas douteux qu'en eux nous n'entendions tout l'occident. Pour le premier, l'Eucharistie est le corps et le sang du Christ dont la chair se

1. *De bapt.*, 8.

2. Voir le concile d'Elvire (vers 300), can. 38, 77. Les canons d'Hippolyte, *loc. cit.*, marquent bien en effet que la chrismation baptismale est faite par le prêtre (*presbyter*), mais que c'est l'évêque (*episcopus*) qui impose la main et consigne le confirmé. — Je n'examine pas ici la question de savoir si le rite qui servait à la réconciliation des hérétiques était la confirmation elle-même (S. Cypr., *Ep.* LXXIII, 6). Le pape Étienne parle seulement d'imposition de la main *in paenitentiam* (Id., *Ep.* LXXIV, 1). Voir plus loin au § 7.

3. Voir ici surtout P. Batiffol, *L'Eucharistie, la prés. réelle et la transsubstantiation*, Paris, 1913.

4. Voir les fragments sur *Genèse*, XLIX, 15; XXXVIII, 19; *Ioan.*, XIX, 34, dans *Hippolytus Werke*, I, 2, édit. Achelis, p. 63, 96, 211. On sait, par saint Jérôme (*Epist.* LXXI, 6), que saint Hippolyte avait écrit « de eucharistia an accipienda cotidie ». Quant à Novatien, il ne saurait

nourrit afin que l'âme soit engraissée de Dieu[1]; que le prodigue reçoit à son retour dans la maison du Père céleste[2]; que Jésus lui-même nous présente dans le pain qu'il nous donne[3]; car ce corps est mis dans la catégorie du pain[4]. Cependant il se trouve des fidèles à ce point jaloux d'observer le jeûne des jours de station, qu'ils renoncent ces jours-là à recevoir le corps du Seigneur et à assister aux prières du sacrifice. Que ne conservent-ils ce corps, quand on l'a mis dans leur main, pour s'en nourrir quand l'heure de manger sera venue[5]! C'est ce que font les femmes chrétiennes des infidèles qui le prennent secrètement le matin avant tout autre aliment[6]. Voilà la foi de Tertullien; et l'on comprend dès lors son indignation contre les chrétiens oublieux qui, de cette même bouche dont ils ont prononcé *Amen* sur ce qui est saint (*in sanctum*), et loué Jésus-Christ, vont acclamer un gladiateur[7]; encore plus contre les chrétiens et les clercs, fabricants d'idoles de leur métier, qui osent approcher du corps du Seigneur ces mains qui ont donné un corps aux démons; qui osent, de ces mêmes mains, distribuer aux autres ce corps divin qu'ils ont souillé. Eh quoi!

etre représenté que par le texte du *De spectaculis*, 5 (HARTEL, III, p. 313); mais il est douteux que ce traité soit de lui.

1. *De resurr. carnis*, 8 : « Caro corpore et sanguine Christi vescitur ut et anima de Deo saginetur. »

2. *De pudic.*, 9 : « Opimitate dominici corporis vescitur, eucharistia scilicet. »

3. *Adv. Marc.*, I, 14 : « Panem quo ipsum corpus suum repraesentat. » Sur le sens du mot *repraesentare* dans Tertullien, voir D'ALÈS, *La théol. de Tertull.*, p. 356 et suiv.

4. *De oratione*, 6 : « Tunc quod et corpus eius in pane censetur : *Hoc est corpus meum.* » Sur la signification de *censetur*, voir D'ALÈS, *op. cit.*, 365, 366.

5. *De oratione*, 19 : « Accepto corpore Domini et reservato utrumque salvum est, et participatio sacrificii et executio officii. »

6. *Ad uxorem*, II, 5. Sur le texte « Calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram anxie patimur » (*De corona*, 3), voir P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 212.

7. *De spectaculis*, 25.

les juifs n'ont porté leurs mains qu'une fois sur Jésus-Christ : eux, c'est tous les jours qu'ils tourmentent le corps du Sauveur[1].

Ce crime est au fond celui que saint Cyprien reproche aux *lapsi* de la persécution de Dèce d'avoir commis, et qu'il félicite les confesseurs d'avoir évité. Ceux-ci ont détourné « leurs bouches sanctifiées par les aliments célestes, par le corps et le sang du Seigneur, des contacts profanes et des restes du démon[2] ». Les *lapsi* impénitents, au contraire, à peine revenus des autels du démon où ils ont mangé des viandes immolées, « s'approchent du saint du Seigneur », veulent « ravir le corps du Seigneur » (*Domini corpus invadunt*), faire violence à son corps et à son sang (*vis infertur corpori eius et sanguini*). Les mains et la bouche encore tout imprégnées de viandes impures, ces sacrilèges s'irritent de ce que les prêtres ne consentent pas à leur profanation[3]. Ne se souviennent-ils donc pas des faits miraculeux par lesquels Dieu a témoigné de son horreur pour ces communions indignes? De cette enfant à qui sa nourrice avait fait manger une bouchée de pain trempé dans le jus des viandes immolées aux idoles, et qui rejeta ensuite les gouttes du vin consacré (*sanctificatus in Domini sanguine potus*) que le diacre lui donna[4]; de cette femme qui, ayant sacrifié aux idoles, vit des flammes sortir de la cassette où elle tenait enfermée l'eucharistie, « le saint du Seigneur », pour l'empêcher d'y toucher[5]; de cet

1. *De idolol.*, 7 : « ... eas manus admovere corpori domini, quae daemoniis corpora conferunt... Pro scelus! Semel Iudaei Christo manus intulerunt, isti quotidie corpus eius lacessunt. »

2. *De lapsis*, 2.

3. *Id.*, 15, 16, 22 : « Quod non statim Domini corpus inquinatis manibus accipiat aut ore polluto Domini sanguinem bibat sacerdotibus sacrilegus irascitur. » Même idée, *Epist.* XV, 1; XVI, 2; XVII, 2.

4. *De lapsis*, 25.

5. *Id.*, 26.

autre apostat qui, ayant voulu communier à la messe, ne trouva dans ses mains que de la cendre au lieu du *sanctum Domini* que le prêtre y avait déposé [1]?

Ces textes prouvent assez le réalisme de nos deux auteurs [2]. Ce qui nous reste à dire ne fera d'ailleurs qu'y ajouter.

Saint Cyprien a dû combattre la pratique singulière de quelques évêques africains qui, pour des raisons d'encratisme montaniste peut-être, ne versaient que de l'eau dans le calice pour la consécration. On les appelait des aquariens. Saint Cyprien a écrit toute une lettre, la LXIII[e], pour rappeler que la matière nécessaire de la consécration du calice est le vin trempé d'eau. S'il n'y a point de vin dans le calice, dit Cyprien, comment pourra-t-on y voir « le sang du Christ, par quoi nous avons été rachetés et vivifiés » (2)? Le sacrifice de Melchisédech offrant du pain et du vin était la figure du sacrifice eucharistique; et dans celui-ci donc Jésus-Christ offre du pain et du vin, « c'est-à-dire son corps et son sang » (4). Jésus-Christ est la grappe pressée dont le jus est « son sang que nous ne pourrions boire, s'il n'avait d'abord été foulé lui-même » (7, 9, 11, 15). Mais, d'autre part, l'eau représente le

1. *De lapsis*, 26. L'auteur du *De spectaculis* (HARTEL, III), que quelques auteurs croient être Novatien, dénonce aussi (5) ce chrétien qui, au sortir de l'église, court au spectacle et, portant encore sur lui, comme il est d'usage, l'eucharistie, va mêler le corps de Jésus-Christ aux corps impurs des courtisanes : « inter corpora obscoena meretricum Christi sacrum corpus... circumtulit ».

2. Les deux passages de Tertullien, *Adv. Marc.*, III, 19 et IV, 40, contraires, ce semble, à la présence réelle, s'expliquent aisément si l'on remarque que l'auteur voit, soit dans le pain même non eucharistique, soit dans les espèces du pain, la figure de la chair de Jésus-Christ, par allusion au texte de Jérémie (XI, 19) qu'il commente longuement : « *Venite coniiciamus lignum in panem eius, scilicet crucem in corpus eius.* » Il faut tenir compte aussi de l'hyperbate que présente peut-être le passage : « Acceptum panem et distributum discipulis corpus suum illum fecit, *Hoc est corpus meum* dicendo, id est figura corporis mei » (IV, 40). Comparez *Adv. Prax.*, 29 : « Dicendo : Christus mortuus est, id est unctus, in quod unctum est mortuum ostendit id est carnem. »

peuple chrétien, et il faut donc que, dans le calice, l'eau soit mêlée au vin, autrement, s'il ne s'y trouvait que du vin, le sang de Jésus-Christ commencerait d'exister sans nous, et s'il ne s'y trouvait que de l'eau, nous y serions sans le Christ [1]. Et l'on en peut dire autant de la farine et de l'eau qui entrent dans la composition du pain. D'où l'évêque de Carthage prend occasion d'inculquer cette idée, émise dans la *Didachè*, que l'eucharistie est le symbole de l'unité de l'Église, cette Église étant composée de fidèles incorporés au Christ et étroitement reliés entre eux, comme les éléments eucharistiques résultent de grains de blé et de graines de raisin fondus ensemble [2]. Mais il est évident que ce symbolisme se surajoute à la réalité, et que le corps moral ainsi figuré n'exclut pas le corps et le sang véritables de Jésus-Christ présents sous les es pèces.

Le pain, le vin trempé, voilà donc ce que nous appelons la matière du sacrement. Comment deviennent-ils le corps et le sang de Jésus-Christ? On a remarqué que Tertullien, qui a plusieurs fois défini le concept de conversion [3], ne l'a pas appliqué à l'eucharistie. Cependant, il suppose évidemment cette conversion dans le texte de l'*Adversus Marcionem*, IV, 40 : « Acceptum panem et distributum discipulis corpus suum illum fecit (Christus) *Hoc est corpus meum* dicendo. » Les deux termes sont nettement marqués : le Christ fait le pain son corps par sa parole, autant dire qu'il le convertit en son corps [4].

1. « Nam si vinum tantum quis offert, sanguis Christi incipit esse sine nobis. Si vero aqua sit sola plebs incipit esse sine Christo » (13).

2. Et cf. *Epist.* LXIX, 5.

3. *De carne Chr.*, 3; *Adv. Prax.*, 27.

4. « Transfiguratio autem interemptio est pristini. Omne enim quod transfiguratur in aliud desinit esse quod fuerat et incipit esse quod non erat » (*Adv. Prax.*, 27). Remarquer la synonymie de *transfigurari*

Or, ce corps de Jésus-Christ est saint, c'est un « aliment céleste » où est présente « la majesté divine »[1], et nous avons vu qu'on n'en peut approcher avec un cœur et des mains souillés par l'apostasie et le contact des idoles. Mais pour des fautes moins graves aussi, les pécheurs doivent s'abstenir de le recevoir, s'en tenir momentanément écartés[2]. Saint Cyprien toutefois insiste pour que cette abstention soit courte, « ne dum quis abstentus separatur a Christi corpore remaneat a salute ». Il regarde l'eucharistie comme le pain quotidien que nous devons demander à Dieu de nous donner, et qu'en effet nous devons recevoir chaque jour tant que « nous sommes dans le Christ ». N'est-elle pas le « cibus salutis », le principe de la vie éternelle, du salut et de la sanctification[3]? Mais, plus particulièrement, il veut qu'on la donne aux fidèles en temps de persécution. Alors ils ont besoin d'être armés, défendus, et le corps et le sang du Seigneur sont leur protection et leur force. Comment exhorter les *lapsi* pénitents à répandre leur sang pour leur foi, si on leur refusait dans le combat le sang de Jésus-Christ? Et comment les préparer à boire le calice du martyre, si on ne les admettait d'abord à boire dans l'Église le calice du Seigneur par la communion[4]?

Saint Cyprien n'a pas envisagé l'eucharistie seule-

et de *converti*. Voir D. Wilmart, *Transfigurare*, dans le *Bullet. d'anc. littér. et d'arch. chrét.*, 1911, p. 282-292.

1. S. Cypr., *De lapsis*, 2, 25.

2. S. Cypr., *Epist.* XVI, 2; XVII, 2; *De domin. orat.*, 18.

3. *De domin. orat.*, 18. Tertullien paraît bien supposer, lui aussi, que la communion est quotidienne (*De orat.*, 19; *Ad uxor.*, II, 5). L'usage d'emporter chez soi l'eucharistie facilitait singulièrement cette pratique.

4. *Epist.* LVII, 2 : « Nam quomodo docemus aut provocamus eos in confessione nominis sanguinem suum fundere, si eis militaturis Christi sanguinem denegamus? Aut quomodo ad martyrii poculum idoneos facimus, si non eos prius ad bibendum in ecclesia poculum Domini iure communicationis admittimus? » Cf. *Epist.* LVII, 4 et LVIII, 1. Se rappeler la vision de Perpétue recevant la communion sous la figure d'un morceau de fromage (*Passio SS. Perpet. et Felicit.*, 4).

ment comme un sacrement : il en a traité comme d'un sacrifice. On l'avait fait sans doute avant lui. Tertullien lui-même a parlé des « prières des sacrifices », de « l'autel » des chrétiens; il a désigné la communion comme une « participation du sacrifice »; il a noté que l'on offre ce sacrifice pour les défunts, et au jour anniversaire des martyrs, et que, dans ce sacrifice, « le Christ est immolé »[1]. Mais saint Cyprien le premier a donné à cette doctrine tout son relief[2]. J'omets les passages où il désigne le service divin par les mots *oblatio, sacrificium,* etc.[3]. Le sacrifice eucharistique, dit-il, a été offert d'abord par Jésus-Christ, prêtre selon l'ordre et imitant le sacrifice de Melchisédec : il est maintenant offert, comme un sacrifice vrai et plein, par les prêtres humains agissant « vice Christi », et répétant ce qu'a fait le Sauveur (« sacrificium verum et plenum », « secundum quod ipsum Christum videat optulisse[4] »). Ce sacrifice d'ailleurs est le même que celui de la croix, et nous présentons à Dieu, en le célébrant, la passion du Rédempteur : « passio est enim Domini sacrificium quod offerimus[5]. » On l'offre pour les pécheurs pénitents et en leur nom[6] : on l'offre aussi pour les morts[7].

§ 7. — La pénitence.

Nous avons dit plus haut, au chapitre x, quelles controverses avait soulevées, à Rome et en Afrique,

1. *De orat.*, 19; *De corona*, 3; *De pudic.*, 9.
2. Voir ici S. Renz, *Die Geschichte des Messopfer-Begriffs*, I, Freising, 1901, p. 219, suiv.
3. Par exemple, *Epist.* XXXVII; LXIII, 9; LXVI, 2; *De cath. eccl. unit.*, 17.
4. *Epist.* LXIII, 4, 14.
5. *Epist.* LXIII, 17; cf. 5, 9.
6. *Epist.* XVI, 2; XVII, 2.
7. *Epist.* I, 2.

la question pénitentielle sous Calliste, Corneille et saint Cyprien. Le résultat avait été une affirmation plus solennelle par l'Eglise de son droit, en vertu du pouvoir des clefs, de soumettre les pécheurs à la pénitence et de leur pardonner toutes leurs fautes sans exception. Il nous faut maintenant examiner en détail les éléments de cette discipline pénitentielle, voir l'idée que l'on s'en faisait et tâcher d'en saisir, autant que possible, le fonctionnement.

Dans son traité *De paenitentia,* Tertullien distingue deux sortes de pénitence, l'une préparatoire au baptême, l'autre qui s'accomplit après le baptême s'il est nécessaire. La première a pour but de purifier et d'affermir le catéchumène de façon à rendre durable l'effet du sacrement qu'il va recevoir (vi). Commencée dans la crainte, elle s'achève par l'amendement du pécheur, conséquence naturelle d'une vraie conversion (ii, 1, 2). Régulièrement, cette première pénitence devrait être la seule, le chrétien baptisé ne devant plus connaître de défaillances graves. Malheureusement ces défaillances se produisent : et c'est pourquoi Dieu a donné aux pécheurs une seconde planche de salut. « Une fois fermée la porte du pardon, une fois tiré le verrou du baptême, il a voulu qu'il y eût encore une ouverture : il a placé dans le vestibule (de l'église) une seconde pénitence pour qu'elle ouvre à ceux qui frapperaient » (vii, 10 ; xii, 9)[1]. Les menaces de Dieu aussi bien que les paraboles évangéliques ne s'expliqueraient point sans cela (viii).

Or, cette seconde pénitence ne s'accomplit pas seulement dans le cœur : elle comporte une série

1. On remarquera le parallélisme établi déjà entre le baptême et la pénitence, et qui se continuera. La pénitence est un baptême laborieux. C'est une des preuves de sa qualité de sacrement.

d'actes extérieurs qui constituent l'exomologèse, et que Tertullien va décrire[1].

Le premier est l'aveu que l'on est coupable, la confession des péchés. Tertullien ne dit pas expressément à qui elle doit être faite[2]; mais il ressort de tout son texte ici et dans le *De pudicitia,* que c'est à l'évêque ou à son délégué. L'expiation que le pénitent doit fournir en effet doit être déterminée dans sa nature et sa durée d'après la nature et la gravité de ses fautes[3]. Or c'est à l'évêque qu'il appartient de fixer cette nature et cette durée, puisque cette expiation est, au premier chef, une mesure disciplinaire qui intéresse la communauté chrétienne, et qui s'accomplit au milieu d'elle. Il faut donc que l'évêque soit, au préalable, informé des fautes qu'il doit punir. Le pénitent est un malade : il faut qu'il découvre son mal s'il veut que l'Église le guérisse[4]. En tout cas, saint Cyprien ne laisse aucun doute. Certains chrétiens, sans en venir à l'acte, avaient eu la pensée d'apostasier. Il s'agissait là d'un péché intérieur et secret : l'évêque de Carthage les presse de s'en accuser à l'évêque : « Qui quamvis nullo sacrificii aut libelli facinore constricti, quoniam tamen de hoc vel cogitaverunt, hoc ipsum aput sacerdotes Dei dolenter et simpliciter confitentes exomologesim conscientiae faciant, animi sui pondus exponant, etc. » Et un peu plus loin : « Confiteantur sin-

1. IX, 1, 2 : « Ut non sola conscientia proferatur sed aliquo etiam actu administretur. »

2. *De paen.*, VIII, 9. Le passage « qua delictum Domino confitemur » (IX, 2) est en effet général et vague : tout aveu fait à l'évêque est, en définitive, fait à Dieu qu'il représente.

3. *De pudic.*, XVIII, 14.

4. *De paenit.*, X. Cette idée, qui devait devenir classique, se retrouve dans Commodien : « Tu si vulnus habes altum medicumque require » (*Instr.*, II, 8).

guli, quaeso vos, fratres, delictum suum, dum admitti confessio eius potest, dum satisfactio et remissio [facta] per sacerdotes aput Dominum grata est[1]. »

Remarquons seulement que ni Tertullien ni saint Cyprien ne disent que cette confession sera publique[2]. L'expiation ou satisfaction le sera, et par là même la culpabilité du pécheur se trouvera, d'une certaine façon, rendue aussi publique — ce qui explique certaines expressions de nos auteurs[3]; — mais d'aveu proprement public il n'est pas question.

L'expiation suit l'aveu des péchés et constitue le second acte de la pénitence. L'évêque en détermine la nature et la durée. La justice comme la prudence, en effet, exigeaient que le traitement de tous les péchés ne fût pas le même. Aussi voyons-nous saint Cyprien et son concile distinguer entre les *sacrificati* et les *libellatici*, et vouloir que l'on examine à part le cas de chacun des coupables[4]. Il y a pour chaque espèce de fautes un « iustum tempus » de pénitence que le pécheur doit accomplir[5]. Pour les *sacrificati*, cette

1. *De lapsis*, 28, 29. Cependant, à Rome, l'institution de prêtres pénitenciers, chargés d'administrer la pénitence, paraît remonter au commencement du IVe siècle. « Hic (Marcellus), écrit le *Liber pontificalis* (tom. I, p. 164)... XXV titulos in urbe Roma constituit quasi dioeceses, propter baptismum et paenitentiam. » Le pape Marcel a régné de 304 à 309.

2. On cite cependant un texte de Tertullien, *De baptismo*, 20 : « Nobis gratulandum est si nunc publice confitemur iniquitates aut turpitudines nostras. » Mais la leçon *nunc* est fort incertaine ; d'autres lui préfèrent *non* (v. D'ALÈS, *La théol. de Tertull.*, p. 332, note). Il s'agit de la confession des catéchumènes avant le baptême. Or, on n'a nulle trace d'une confession publique et détaillée de leurs fautes faite par les catéchumènes. Le canon 193 d'Hippolyte porte au contraire : « Tunc (catechumenus) confiteatur episcopo, huic enim soli de ipso est impositum onus, ut episcopus eum approbet dignumque habeat qui fruatur mysteriis. »

3. TERTULL., *De paen.*, X. Il est clair d'ailleurs que souvent, dans le cas d'apostasie ou de concubinage, le péché était public et connu d'avance.

4. *Epist.* LV, 14-17 : « examinatis causis singulorum ». Cf. *Ep.* LVII, 5.

5. S. CYPR., *Epist.* XVI, 2.

pénitence devait durer toute la vie[1]. Le concile d'Arles de 314 (canon 14) décida qu'il en serait de même pour les auteurs d'accusations calomnieuses contre leurs frères. Quant aux actes qu'elle comportait, nos auteurs les ont plusieurs fois décrits. Le pénitent se prosterne et s'humilie, couche sur la cendre, néglige les soins de propreté, se nourrit de pain et d'eau, jeûne, pleure, « mugit », se livre nuit et jour à la prière[2]. Consigné à la porte de l'église pendant le service divin, dans l'atrium[3], il se traîne aux pieds des prêtres, des confesseurs, des veuves, de tous les frères, afin de les supplier d'intercéder pour lui[4]. A ce compte, le coupable satisfait réellement à Dieu[5]; il apaise sa colère, éteint les feux de l'enfer dont il était menacé et commence l'œuvre de sa réintégration. Les prières et les larmes des fidèles pour lui, qui sont les prières et les larmes du Christ, attirent sur lui le pardon divin[6].

On a vu plus haut qu'en principe ce pardon était toujours accordé au moins au moment de la mort. La doctrine qui refusait à l'Église le pouvoir de remettre les trois péchés capitaux, ou même l'apostasie, fut condamnée comme une hérésie[7]. Mais il ne faut pas confondre avec les hérésies montaniste et novatienne un rigorisme pratique qui, sans nier le pouvoir de

1. Encore cette mesure fut-elle adoucie en 252 : une nouvelle persécution s'annonçant, on reconcilia les *sacrificati*. *Epist.* LVII, 1.

2. TERTULL., *De paen.*, IX, 3-5; NOVATIEN, *Epist.* XXX, 8; S. CYPR., *De lapsis*, 36; COMMODIEN, *Instr.*, II, 8.

3 TERTULL., *De paen.*, VII, 10; *De pud.*, I, 21; III, 5; NOVATIEN, *Epist.* XXX, 6; S. CYPR., *Epist.* LXV, 5. Cf. D'ALÈS, *L'édit de Calliste*. Append. II, *Limen Ecclesiae*, p. 409 et suiv.

4. TERTULL., *De paen.*, IX, 4; *De pud.*, XIII, 7.

5. TERTULL., *De paen.*, VII, 14; S. CYPR., *Epist.* XVI, 2 : « ... ut qui possunt agentes paenitentiam veram Deo qua patri et misericordi iam precibus et operibus suis satisfacere, seducantur, etc. » *Epist.*, XXXIII, 2 : « ut tamen ad Dominum satisfactio ipsa admitti possit ».

6. TERTULL., *De paenit.*, IX, 5, 6; X, 6.

7. Sur le traitement de l'homicide, voir D'ALÈS, *L'édit de Calliste*, p. 350 et suiv.

l'Église de remettre tous les péchés, en limitait l'exercice dans des cas exceptionnels, et, pour maintenir chez les fidèles une salutaire frayeur, allait quelquefois jusqu'à refuser, même au dernier moment, la réconciliation et la communion ecclésiastique aux pécheurs coupables de certains péchés plus énormes et plus scandaleux. Saint Cyprien note que ce rigorisme fut pratiqué dans quelques Églises d'Afrique à l'égard des *moechi*[1], et le pape Calliste, nous l'avons dit, dut réagir, par son édit, contre cette tendance. Elle persista cependant en Espagne, où l'on voit le concile d'Elvire, vers 300, refuser la communion, c'est-à-dire — suivant l'interprétation plus probable — la réconciliation à vingt catégories de pécheurs, coupables d'homicide, d'immoralité ou d'idolâtrie[2]. Saint Cyprien et son concile avaient pris, on se le rappelle, la même décision vis-à-vis des *lapsi* qui, refusant de faire pénitence pendant leur vie, demanderaient la réconciliation seulement au moment de la mort[3]; et cette décision fut conservée par le concile d'Arles de 314, canon 22. Mais les canons d'Elvire s'expliquent par un rigorisme spécial à ce concile, et les autres cas sont des exceptions. Les pénitents sincères, placés dans les conditions voulues, étaient réconciliés lorsque était achevé leur temps d'épreuve[4].

Cette réconciliation avec l'Église et avec Dieu, cette rémission des péchés s'opérait par le ministère de l'évêque : « Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto », avait écrit Calliste[5]; et même Tertullien montaniste ne conteste pas que l'É-

1. *Epist.* LV, 21.
2. Voir HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, I, 1, 221 et suiv.; et cf. D'ALÈS, *L'édit de Calliste*, p. 376.
3. *Epist.* LV, 23.
4. Cf. LACTANCE, *Instit.*, VI, 24, col. 722.
5. TERTULL., *De pudic.*, I, 6; cf. S. HIPPOL., *Philos.*, IX, 12.

glise et l'évêque aient le pouvoir de remettre les péchés au moins *non ad mortem*. Le chrétien qui n'aura commis que des fautes légères, c'est-à-dire non capitales, pourra en obtenir le pardon de l'évêque, « levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit [1] ». C'est par l'imposition de la main de l'évêque et du clergé que les pénitents, à Carthage et à Rome, sont reçus dans la communion de l'Église (*per manus impositionem episcopi et cleri ius communicationis accipiant*); ce sont les évêques qui peuvent leur accorder la réconciliation (*per sacerdotes eius* (*Dei*) *pacem posse concedi*) [2]. Les simples prêtres cependant ne sont pas absolument exclus de ce ministère, et l'on sait que, en cas de nécessité urgente, saint Cyprien leur permettait, et même aux diacres, de faire faire aux *lapsi* l'exomologèse, et de leur imposer la main *in paenitentiam* [3]. Hors ce cas de nécessité, l'absolution était donnée publiquement [4], et probablement par une formule déprécatoire [5].

1. *De pudic.*, XVIII, 17; XXI, 7; cf. *Scorpiace*, 10. Par ces *leviora delicta*, il ne faut pas, en effet, entendre les péchés que nous appelons véniels, mais les péchés mortels non capitaux, tels que ceux dont Tertullien donne des exemples *De pudic.*, XIX, 24.

2. S. Cypr., *Epist.* XVI, 1; LV, 29; *Epist. S. Stephani* ap. Cypr., *Epist.* LXXIV, 1. Il y eut plus tard une imposition des mains de l'évêque au pénitent au commencement du *curriculum* de la pénitence; mais chez S. Étienne et S. Cyprien l'*impositio manus in paenitentiam* est celle qui clôt ce *curriculum* et absout le pénitent. Voir les textes réunis dans J. Behm, *Die Handauflegung im Urchristentum*, Leipzig, 1911, p. 91, note 3. — L'évêque anonyme auteur du *De aleatoribus* revendique le pouvoir « solvendi ac ligandi et curatione peccata dimittendi » (1); et la prière donnée par les canons d'Hippolyte (17) pour la consécration de l'évêque mentionne expressément le pouvoir de remettre les péchés.

3. *Epist.* XVIII, 1; cf. *Concile d'Elvire*, can. 32. Sur ce ministère anormal des diacres, voir P. Laurain, *De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la pénitence*, Paris, 1897.

4. C'est ce que supposent les textes de S. Cyprien. Cf. Tertullien : « An melius est damnatum latere quam palam absolvi? » (*De paen.*, X, 8).

5. Comparez Tertull., *De paen.*, X, 6 et *De pudic.*, XIX, 25, 26.

L'effet de cette absolution était de remettre les péchés, de les guérir, de replacer le chrétien dans l'état où il était avant sa chute. Le chrétien pardonné était *restitutus* : il avait recouvré par le *ius communicationis* ses droits dans l'Église et ses droits au royaume de Dieu[1] : la pénitence est un second baptême qui rend l'innocence à qui l'a perdue.

Seulement, ce second baptême est le dernier que le pécheur puisse recevoir. On ne peut, en effet, accomplir qu'une seule fois la pénitence solennelle que nous venons de décrire : « Piget secundae, immo iam ultimae spei subtexere mentionem... Collocavit in vestibulo paenitentiam quae pulsantibus patefaciat, sed iam semel quia secundo; sed amplius nunquam quia proxime frustra[2]. » Si donc le pécheur retombe après sa réconciliation, l'Église ne lui permettra plus de recommencer le *cursus* de la pénitence officielle. Il ne devra pas désespérer de son pardon, mais c'est avec Dieu directement qu'il en devra traiter.

D'un autre côté, il n'est question nulle part à cette époque, dans les documents latins qui nous restent, d'une pénitence privée plus simple, dont les exercices d'expiation n'auraient pas eu la publicité et la rigueur de ceux que nous avons mentionnés. Nous savons cependant par Origène qu'une pénitence de ce genre existait à Césarée, et il n'est pas impossible qu'elle ait existé en Occident[3]. Mais nous n'en avons aucune attestation[4].

1. Tertull., *De paen.*, VII, 11, 12; VIII, 4; cf. XII, 7, 9; Lactance, *Instit.*, IV, 30; S. Cypr., *passim*.

2. Tertull., *De paen.*, VII, 2, 10. C'est la discipline qui persévéra dans l'Église jusqu'à la fin pour la pénitence solennelle.

3. On comprend difficilement, par exemple, que de simples fautes de pensée même mortelles aient pu être soumises au traitement dont parle Tertullien. Nos auteurs, quand ils décrivent la pénitence, ont en vue généralement des fautes très graves et scandaleuses. Voir ce que dit Tertullien des *delicta cottidianae incursionis* dans *De pudic.*, XIX, 23, 24.

4. La question de la pénitence des clercs étant plus du domaine de

§ 8. — L'ordre et le mariage.

La distinction dans l'Église des laïcs et des clercs mettait à part l'un de l'autre la « *plebs* » et l' « *ecclesiasticus* » ou « *sacerdotalis ordo* ». On sait que Tertullien, devenu montaniste, finit par croire et répéter qu'au fond tout fidèle est vraiment prêtre, et peut remplir les fonctions de prêtre, et qu'une loi seule de l'Église a réservé à quelques-uns ces fonctions[1]. Avant sa chute, il avait cependant marqué d'une façon plus nette la différence des deux vocations[2]. En tout cas, l'idée que tous les chrétiens sont prêtres au sens strict du mot est une idée étrangère à la grande Église, et que l'on ne trouve plus dans les auteurs du IIIe siècle.

L'*ordo sacerdotalis* comprenait un certain nombre de degrés dont les plus élevés, unanimement attestés depuis l'origine, sont l'épiscopat, le presbytérat et le diaconat. Puis, un peu plus tard, les nécessités du culte et les besoins du ministère amenèrent l'Église à déléguer à des clercs inférieurs une partie des fonc-

la discipline que de la théologie, je n'en dirai qu'un mot. Les clercs coupables de fautes capitales ou digames devaient être déposés; mais on ne leur imposait pas d'autre pénitence, et ils étaient immédiatement réduits à la communion laïque (S. Hippol., *Philos.*, IX, 12; Tertull., *De exhort. castit.*, 7; S. Cyprien, *Epist.* LXV; LXVII, 1, 6; L, 1; LII, 1; LIX, 10; Lettre du concile de 256 au pape Étienne, *Epist.* LXXII, 2; S. Corneille, ap. Eusèbe, *H. E.*, VI, 43, 10; *Conc. d'Elvire*, can. 33; *Conc. d'Arles*, can. 13, 21). On trouve cependant des exceptions. Ainsi le prêtre Victor, tombé dans la persécution, a été soumis à la pénitence, puis rétabli dans ses fonctions. Saint Cyprien blâme le fait (*Epist.* LXIV, 1). Le prêtre Maxime a été rétabli sans pénitence (*Epist.* XLIX, 2). D'autre part, le pape Corneille, non content de déposer les clercs *lapsi* et de leur interdire l'accès aux ordres supérieurs, leur impose une pénitence plus ou moins longue avant de les recevoir à la communion laïque (S. Cypr., *Epist.* LXVII, 6). Le concile d'Elvire (can. 18, 65) refuse la réconciliation même à l'article de la mort aux clercs fornicateurs ou qui ont toléré l'adultère de leur femme.

1. *De exhort. cast.*, 7; *De monog.*, 7, 12.
2. *De praescr.*, 32, 41; *De bapt.*, 17; *De virgin. vel.*, 9.

tions diaconales et à créer des ordres mineurs. La lettre du pape Corneille à Fabius d'Antioche, qui est de 251, déclare qu'il y avait alors à Rome quarante-six prêtres, sept diacres, sept sous-diacres, quarante-deux acolytes, cinquante-deux exorcistes, lecteurs et portiers[1]. En Afrique, saint Cyprien, dans ses lettres, a mentionné également tous ces ordres, sauf celui des portiers. Ils existaient donc tous au plus tard au milieu du IIIe siècle. Mais celui des lecteurs notamment était certainement plus ancien. A Carthage, les lecteurs sont déjà signalés par Tertullien vers l'an 200[2], et « la série de leurs épitaphes commence dès le deuxième siècle, par des monuments probablement antérieurs à Tertullien[3] ».

La cérémonie par laquelle étaient conférés les différents ordres est déjà appelée par Tertullien *ordinatio*[4]. On sait qu'elle consistait d'abord, pour les trois premiers ordres, dans l'imposition de la main. C'est par l'imposition de la main que Novatien a été ordonné prêtre, par l'imposition de la main (χειροθεσία) qu'il a été fait évêque[5]. C'est par l'imposition de la main aussi que Sabinus de Mérida et l'auteur du *De aleatoribus* ont reçu l'épiscopat[6]. Cette imposition de la main devait être accompagnée d'une prière dont le texte sûr ne nous est pas parvenu[7]. On peut croire seulement qu'on y invoquait le Saint-Esprit sur l'ordi-

1. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VI, 43, 11.
2. *De praescr.*, 41.
3. L. DUCHESNE, *Origines du culte*, p. 334. Voir d'autres mentions dans COMMODIEN, *Instr.*, II, 26; *Lib. pontific.*, I, 155. Les canons d'Hippolyte ne nomment que les sous-diacres et les lecteurs (48, 49).
4. *De praescr.*, 41.
5. *Epist. Cornel. ad Fabium*, ap. EUSÈBE, *H. E.*, VI, 43, 9, 17; *Epist. ad Cyprian.* XLIX, 1.
6. S. CYPR., *Ep.* LXVII, 5; *De aleator.*, 3. Pour le diaconat, voir les canons d'Hippolyte, 38.
7. Les canons d'Hippolyte (3-42) donnent cependant deux textes plus récents. V. aussi la *Tradition apostolique*, dans DUCHESNE, *Orig. du culte*, 5e éd., p. 543 et suiv.

nand, car c'est le thème que présentent les textes postérieurs[1], et il est remarquable que l'auteur du *De aleatoribus* confond son caractère d'évêque avec la réception du Saint-Esprit : « quoniam episcopium, id est Spiritum sanctum per impositionem manus cordis excepimus hospitio » (3).

Nous ne trouvons pas, pour les ordres inférieurs, l'imposition des mains : les canons d'Hippolyte l'excluent même expressément : ils donnent comme rite de la création des lecteurs la porrection qui leur est faite du livre des évangiles (can. 48).

Le ministre de l'ordination était toujours l'évêque. On connaît le mot de saint Jérôme traduisant la discipline ancienne : « Quid facit, excepta ordinatione, episcopus, quod presbyter non faciat[2] ? » De fait, c'est l'évêque que nous voyons promouvoir les ministres inférieurs aussi bien que les diacres et les prêtres[3]. Quant à l'ordination des évêques, l'usage s'introduisit de bonne heure, et nous le trouvons au IIIe siècle, que trois évêques y concourussent. Ce fut le cas de Novatien[4]. En 314, le concile d'Arles (canon 20) exigeait aussi la présence de trois, ou même si possible de sept évêques.

Quant aux conditions que devait réaliser le sujet de l'ordination, c'est-à-dire à la question des irrégularités, c'est une matière de discipline que les évêques et les conciles ou même l'usage avaient déjà réglée en partie[5]. Nous ne saurions en traiter ici.

1. Voir les textes indiqués ci-dessus.

2. *Epist.* CXLVI. On a cru quelquefois que le prêtre schismatique Novat avait ordonné diacre Félicissime (S. CYPR., *Epist.* LII, 2). Saint Cyprien ne dit pas précisément cela. Cf. BENSON, *Cyprian*, p. 116, note 4.

3. S. CYPR., *Epist.* XXIX, XXXVIII, XXXIX, XL.

4. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VI, 43, 8, 9. Les canons d'Hippolyte (10) ne demandent qu'un évêque et un prêtre.

5. Cf. S. HIPPOLYTE, *Philos.*, IX, 12; EUSÈBE, *H. E.*, VI, 43, 17; *Conc. d'Elvire*, can. 24, 30, 51.

Les études précédentes nous ont montré l'Église s'appliquant à défendre le mariage contre les attaques des gnostiques, et à sanctifier l'union des époux par ses bénédictions. Cette action ne fit que s'accroître au IIIe siècle. Tertullien a dû défendre encore contre Marcion la bonté et l'honnêteté du mariage. Il l'a fait avec son entrain ordinaire (I, 29). Il avait déjà proclamé la même vérité dans son écrit à sa femme (I, 3). Le mariage est bon : bien plus le mariage des chrétiens est saint : il est la figure, le « sacrement » de l'union de Jésus-Christ et de l'Église[1].

Saint Hippolyte a accusé le pape Calliste d'avoir autorisé les femmes nobles à contracter avec des hommes de condition inférieure des unions qu'il déclarait légitimes, encore qu'elles fussent contractées par simple consentement mutuel, en dehors de la loi romaine, et probablement aussi à l'insu de l'Église[2]. Si cette accusation est vraie, elle prouve que Calliste ne regardait pas comme nécessaires à la validité du mariage l'accomplissement des formalités civiles non plus que la bénédiction ecclésiastique. L'Église tenait cependant beaucoup à ce que les époux chrétiens contractassent leur union devant elle : « Penes nos[3], écrit Tertullien dans le *De pudicitia* (4), occultae quoque coniunctiones, id est non prius apud ecclesiam professae iuxta moechiam et fornicationem iudicari periclitantur. » On notera le *periclitantur* qui n'indique, après tout, qu'un simple risque. Mais il avait écrit déjà dans l'hymne magnifique où il a chanté le bonheur des époux chrétiens : « Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem eius matrimonii quod ecclesia

1. TERTULL., *De anima*, 11.
2. *Philos.*, IX, 12. Cf. D'ALÈS, *La théol. de saint Hippolyte*, p. 36 et 54-56.
3. Cette expression semble indiquer qu'il vise surtout les communautés montanistes,

conciliat, et confirmat oblatio et obsignat benedictio, angeli renuntiant, pater rato habet[1]. » L'Église scellait de sa bénédiction cette donation mutuelle des époux qu'elle avait peut-être conseillée et préparée, et que consacraient encore l'offrande du saint sacrifice et le consentement divin.

Cette union était-elle regardée comme absolument indissoluble, même en cas d'adultère? On sait que, en dehors de l'Église romaine, certaines divergences persistèrent longtemps sur ce point, même en Occident. Il ne paraît pas douteux cependant que Tertullien ait considéré le divorce motivé par l'adultère comme une simple séparation *quoad torum*, n'entraînant pas, entre chrétiens, la rupture du lien conjugal, puisqu'il n'admettait même pas que le *repudium* concédé par Moyse fût un vrai divorce *quoad vinculum*[2]. Saint Cyprien se contente de reproduire ici la doctrine de saint Paul sur l'indissolubilité[3]. Mais le concile d'Elvire (canon 9) est très net. Il interdit à la femme qui a abandonné son mari adultère tout nouveau mariage. Si elle se remarie, elle ne pourra être réconciliée qu'après la mort de son premier époux. Au contraire, et probablement en considération des préjugés régnants et des facilités que la loi civile accordait au mari, le concile d'Arles de 314 (canon 10) n'ose absolument interdire à l'époux encore jeune, qui a dû renvoyer sa femme adultère, de se remarier. On lui conseillera fortement de ne pas le faire; mais s'il passe outre, aucune peine n'est portée contre lui. En revanche, on exigeait que la partie innocente cessât de cohabiter avec la partie coupable[4], et cette exigence était pour les clercs

1. *Ad uxorem*, II, 8.
2. *De patientia*, 12; *Adv. Marc.*, IV, 34; *De monog.*,
3. *Testimonia*, III, 90.
4. Tertull., *Adv. Marc.*, IV, 34; *De patientia*, 12.

sous peine de refus d'absolution même à la mort[1].

Tertullien catholique avait admis la légitimité des secondes noces, bien qu'il ne leur fût pas favorable[2]. Mais, à mesure qu'il inclina vers le montanisme, il leur devint plus hostile. Dans l'Antimarcion, composé en 207-208, il invoque déjà, pour les condamner, l'autorité du Paraclet[3]. Dans le *De exhortatione castitatis* (1, 2, 5), qui se place entre 208-211, il les proscrit comme une sorte d'adultère. Dans le *De monogamia* (après 213), il se montre absolument intransigeant, et soutient que la nouvelle loi de l'Esprit a corrigé ici l'indulgence de l'Évangile (1, 2, 14). La mort même de l'un des époux ne rompt pas entre eux le lien conjugal, et le survivant qui se marie est toujours adultère (9).

L'Église ne suivit pas Tertullien dans cette voie. Les secondes noces furent sans doute et toujours interdites aux clercs[4]; mais elles restèrent permises aux laïcs[5]. L'Église se préoccupa plutôt de parer, par des règlements, à l'immoralité ou aux inconvénients que présentaient certains mariages, et de formuler déjà quelques empêchements au moins prohibants. Le cas le plus fréquent était celui d'une chrétienne épousant un infidèle. Les auteurs et les conciles sont unanimes à condamner ce genre d'unions[6]. Plus spécialement, le concile d'Elvire interdit aux chrétiennes d'épouser des hérétiques ou des Juifs (can. 16), et encore plus des prêtres païens (can. 17). Un veuf n'épousera pas sa

1. *Conc. d'Elvire,* canon 65. C'est que le clerc était alors coupable de digamie.

2. *Ad uxorem*, II, 1.

3. *Adv. Marc.*, I, 9.

4. Et encore semble-t-il qu'on ne tînt pas toujours à cette règle, surtout telle qu'on l'entendait (TERTULL., *De monog.*, 12; S. HIPPOL., *Phil.*, IX, 12). Était en effet considéré comme digame le clerc qui avait épousé une veuve ou une femme qui avait perdu sa virginité.

6. *Conc. d'Elvire,* can. 72; cf. can. 61, 66.

5. TERTULL., *Ad uxor.*, II, 3, 7; S. CYPR., *Testim.*, III, 62; *Conc. d'Elvire,* can. 15; *Conc. d'Arles*, can. 11.

belle-sœur ni sa bru (can. 61, 66). Les parents qui auront fiancé leurs enfants tiendront leur engagement, à moins d'une faute très grave chez l'un des enfants ; et si les fiancés ont eu commerce ensemble, on ne les séparera plus (can. 54).

Enfin, citons du même concile d'Elvire le très important canon 33, le plus ancien texte qui fasse aux clercs majeurs une obligation de la continence totale : « *Placuit in totum prohibere episcopis, presbyteris et diaconibus vel omnibus clericis positis in ministerio abstinere se a coniugibus suis et non generare filios : quicumque vero fecerit ab honore clericatus exterminetur*[1]. » La continence était sans doute observée par beaucoup d'évêques et de prêtres : toutefois, s'il leur était défendu de se marier après leur ordination[2], il ne leur était pas défendu d'user du mariage antérieur à cette ordination. Le concile fait un pas de plus et prohibe ce commerce ultérieur. Le sentiment commençait à se faire jour qui voyait une incompatibilité entre les relations conjugales et le service de l'autel. Notre troisième siècle latin, comme les précédents d'ailleurs, mettait bien au-dessus de l'état du mariage celui de la virginité et de la continence[3]. Les prélats espagnols d'Elvire ne trouvèrent point exagéré d'imposer au clergé d'aspirer au meilleur et de le pratiquer.

1. La rédaction du canon est défectueuse ; mais on voit ce qu'il veut dire.

2. C'est un des reproches que les *Philosophoumena* (IX, 12) font à Calliste de ne pas déposer les clercs qui se marient après leur ordination.

3. Voir par exemple Tertull., *Ad uxor.*, I, 3 ; S. Cypr., *De habitu virginum ;* Lactance, *Instit.*, VI, 24, 37, et l'ouvrage anonyme *De bono pudicitiae* (Hartel, III).

§ 9. — Eschatologie[1].

Faisant suite à celle du IIe siècle, l'eschatologie chrétienne latine du IIIe siècle continua de présenter, comme elle, à côté de doctrines vraiment traditionnelles et universellement acceptées, certaines vues exubérantes, que les auteurs postérieurs négligèrent ou même que l'Église condamna; mais qui, chose remarquable, se rencontrent surtout chez les écrivains de moins d'autorité. A ce point de vue, on pourrait partager en trois catégories les auteurs dont nous devons ici exposer l'enseignement. Saint Cyprien est absolument sobre et réservé : il s'en tient à la croyance certaine. Saint Hippolyte et Tertullien s'avancent un peu plus loin : quelques-unes de leurs spéculations sont moins sûres. Enfin, dans Commodien, Lactance et Victorin de Pettau on trouve largement représentés le rêve millénariste et certaines traditions populaires sans garanties sérieuses.

Les âmes, à la sortie du corps, subissent toutes un premier jugement. Bien qu'aucun de nos auteurs ne le signale expressément, il est cependant la condition nécessaire de la différence du sort qui est fait, après la mort, aux âmes des impies et à celles des justes, et que tous admettent.

Saint Cyprien enseigne que ce sort est fixé immédiatement, et qu'immédiatement aussi — sauf l'exception du purgatoire — les élus entrent en possession de leur bonheur, et les réprouvés subissent leur châtiment définitif[2]. Il n'a pas connu les siècles d'attente imposés

1. Voir ici L. ATZBERGER, *Geschichte der christlichen Eschatologie, innerhalb der vornicaenischen Zeit*, Freiburg im Br., 1896.

2. *De patientia*, 10; *De mortal.*, 20, 26; *Epist.* LVIII, 3; LXXVI, 7. Cela

ou accordés aux uns et aux autres jusqu'au jugement général. Tertullien et l'auteur des *Actes de sainte Perpétue* croient aussi que les martyrs entrent immédiatement au ciel[1]. Mais en dehors de là, nos auteurs pensent généralement qu'au sortir du corps, les âmes vont dans un lieu souterrain, ᾅδης, *infernus*, comprenant trois parties : une inférieure, l'enfer proprement dit où descendront les réprouvés à la fin des temps ; deux supérieures, séparées l'une de l'autre. La première est destinée aux justes : c'est « le sein d'Abraham », où ils goûtent les prémices de leur félicité future; la seconde est la prison provisoire des réprouvés où ils commencent à subir leur châtiment : « Supplicia iam illic et refrigeria » ; « futuri iudicii praeiudicia sentientes ». Les uns et les autres attendent la résurrection de leur corps et le jugement dernier qui les précipitera dans l'enfer ou les fera entrer au ciel[2].

Cependant, il est des élus qui, tout en étant en grâce avec Dieu, ont conservé des dettes envers sa justice et ont besoin de purification. Ceux-là, remarque Tertullien, devront payer leur dette « usque ad novissimum quadrantem », c'est-à-dire racheter, par un retard de leur résurrection, même leurs moindres péchés[3]. C'est, dans son fond, la doctrine du purgatoire. Absente de ce qui reste des œuvres de saint Hippolyte, elle se retrouve

ne l'empêche pas d'admettre une rétribution plus complète après la résurrection des corps et à la fin du monde (*De patientia*, 24; *De hab. virg.*, 17; *De domin. orat.*, 32).

1. Tertull., *De anima*, 55; *Acta SS. Perpet. et Felicit.*, 11, 12.

2. Les descriptions sont plus ou moins complètes ou diffèrent un peu. Tertull., *De anima*, 58; *Adv. Marc.*, IV, 34; S. Hippol., *Adv. Graecos*, 1 (*P. G.*, X, 796-800, ou mieux K. Holl, *Texte und Unters.*, XX, 2, 1899, p. 137-143); Novatien, *De trinit.*, 1; Commodien, *Instr.*, I, 27, 9; I, 24, 19-20; Lactance, *Instit.*, VII, 21, col. 802, 803; cf. III, 29, 16; Victorin, *P. L.*, V, p. 329, 330.

3. « Novissimum quadrantem modicum quoque delictum mora resurrectionis illic luendum interpretamur » (*De anima*, 58). Voir aussi *ibid.*, 35; *Adv. Marc.*, III, 24; *De resurrect. carnis*, 42.

dans saint Cyprien[1] et, sous la forme d'une vision gracieuse, dans les *Actes de sainte Perpétue*[2]. Mais là même où elle n'est pas expressément formulée, elle est supposée par l'usage de la prière pour les morts que mentionnent plusieurs de nos documents[3].

On paraît avoir été généralement convaincu, au IIIᵉ siècle, que la fin du monde n'était pas éloignée. Suivant un allégorisme fort répandu, les six jours de la création représentaient les six mille ans que l'univers devait durer. Jésus-Christ étant né environ en l'an 5500 de la création du monde, celui-ci ne devait pas aller au delà de deux ou trois cents ans[4]. Sa fin sera annoncée par des bouleversements et des signes divers[5]. Élie et Jérémie reparaîtront sur la terre afin de raffermir la foi chancelante[6]. De son côté, l'antéchrist, en qui plusieurs voyaient Néron ressuscité[7], viendra faire la guerre aux saints, et perdre les âmes par sa tyrannie[8]. Il faudra que le Fils de l'homme descende pour vaincre l'impie.

1. *Epist.* LV, 20 : « Aliud est ad veniam stare, aliud ad gloriam pervenire, aliud missum in carcerem non exire inde donec solvat novissimum quadrantem, aliud statim fidei et virtutis accipere mercedem, aliud pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne, aliud peccata omnia passione purgasse, aliud denique pendere in die iudicii ad sententiam Domini, aliud statim a Domino coronari. »

2. *Acta*, 7, 8. La sainte voit son jeune frère Dinocrate, mort depuis quelque temps, d'abord hâve, triste, incapable de puiser dans un bassin l'eau qui pourrait calmer sa soif. Elle prie et se lamente pour lui; et elle le revoit joyeux, guéri, bien vêtu et buvant à satiété à l'eau du bassin. « Et intellexi translatum eum esse de poena. »

3. TERTULL., *De anima*, 51 ; *De monog.*, 10 ; *Acta S. Perpet.*, 7 ; S. CYPR., *Epist.* I, 2; XXXIX, 3; ARNOBE, IV, 36.

4. S. HIPPOL., *In Daniel.*, IV, 23, 24; COMMODIEN, *Instr.*, I, 35, 6; II, 39, 8; LACTANCE, *Instit.*, VII, 14; 25; VICTORIN., col. 309. Cf. TERTULL., *Apol.*, 32; *De cultu fem.*, 9; *De monog.*, 7; *De pudic.*, 1; S. CYPR., *Quod idola*, 11; *De mortal.*, 2, 25; *De cath. eccl. un.*, 15; *Epist.* LVIII, 2, etc.

5. Voir par exemple LACTANCE, *Instit.*, VII, 15.

6. VICTORIN, col. 330, 334, 337.

7. COMMODIEN, *Instr.*, I, 41, 7 et suiv.; *Carm. apol.*, vers 825 et suiv.; VICTORIN, col. 338. Ce détail se trouve déjà dans les *Livres sibyllins*, IV, 117-124; 137-139; cf. V, 93.

8. Le personnage de l'antéchrist est biblique, et se retrouve par con-

Ici s'intercale le *millenium*. Combattue à Rome par le prêtre Caïus, méconnue par saint Hippolyte, Novatien, saint Cyprien, l'opinion qui attribue à Jésus-Christ, avant le jugement dernier, un règne de mille ans sur la terre en compagnie des élus est acceptée de Tertullien, Commodien, Lactance, Victorin. Les trois derniers surtout en parlent en détail. L'antéchrist ou même les deux antéchrists vaincus[1], et leurs partisans en majorité détruits, une première résurrection et un premier jugement auront lieu, ne comprenant ni les idolâtres ni les impies notoires, c'est-à-dire les renégats, mais uniquement ceux qui auront connu et professé la religion du vrai Dieu. Dieu les jugera par le feu : ils le traverseront tous; toutefois, les parfaits n'en souffriront point. Les pécheurs punis iront rejoindre les impies, afin de souffrir avec eux dans les mêmes ténèbres. Quant aux élus, leur première récompense sera un règne de mille ans, avec le Christ, dans une Jérusalem renouvelée, règne dont on nous fait une description toute réaliste. Passé cette période, le démon, qui avait été lié, sera de nouveau rendu à la liberté, et de nouveau soulèvera contre les justes ce qui est resté d'idolâtres. Dieu lui-même exterminera ces ennemis de son nom; et alors aura lieu pour les *iniusti*, c'est-à-dire pour les infidèles et les apostats, la résurrection[2].

séquent chez tous. Cf. S. CYPRIEN, pour qui les hérétiques et les schismatiques sont déjà la figure de l'antéchrist (*Epist.* LXIX, 1, 10, 11, 16, etc.), et pour qui l'antéchrist est essentiellement la contre-partie de Jésus-Christ (*Epist.* LXXI, 2; LXXIV, 8); S. HIPPOL., *De Antichr.*, VII, VIII, L; *In Daniel.*, IV, 21; LACTANCE, *Instit.*, VII, 17.

1. Commodien et Lactance admettent en effet deux princes successifs, ennemis de Jésus-Christ (*Carm. apol.*, 887 et suiv. ; *Instit.*, VII, 16, 17).

2. L'exposé est fait surtout d'après LACTANCE, *Instit.*, VII, 21, 22, 24, 26, qui offre plus de précision et de suite. Voir COMMODIEN, *Instr.*, II, 1; 3; 39; *Carm. apol.*, 941 et suiv.; 979 et suiv.; VICTORIN, col. 340, 341; HAUSSLEITER, p. 195-198; pour TERTULLIEN, voir *Adv. Marc.*, III, 24; cf. *De anima*, 55, 58; *De spectac.*, 30.

Revenons au dogme. Celui de la résurrection des corps est universellement enseigné et défendu contre les païens et les gnostiques[1]. Tertullien lui a consacré deux traités, le *De carne Christi*, qui en établit le fondement, et le *De resurrectione carnis*. Cette résurrection est nécessaire pour que l'homme soit récompensé ou puni non pas seulement de ses intentions et dispositions intérieures, mais aussi de ses actes extérieurs et effectifs[2]. Aussi sera-ce la chair même que nous aurons eue ici-bas qui ressuscitera avec ses organes et ses membres : « Resurget igitur caro, et quidem omnis, et quidem ipsa, et quidem integra[3]. » Seulement, tandis que les corps des élus, tout en conservant leur substance, deviendront sans défauts, impassibles, immortels, glorieux, semblables aux anges (*demutatio*), ceux des réprouvés conserveront leurs laideurs, leurs infirmités et leurs misères[4].

Suivra le jugement dernier, réservé à Jésus-Christ, jugement qui confirmera et complétera la sentence du jugement particulier[5]. Les réprouvés seront précipités dans l'enfer, dans la géhenne. Les tourments qu'ils y subiront sont représentés de diverses façons. Ce sont des ténèbres, des bourbiers sans fond, la rupture des membres sur la roue; c'est la faim et la soif; c'est surtout le feu, *flamma poenalis, inextinguibiles ignes*[6].

1. S. Hippol., *De Antichr.*, LXV; *In Daniel.*, II, 28; IV, 56; Novatien, *De Trin.*, 10; S. Cypr., *De domin. orat.*, 13; *De mortal.*, 21; *De hab. virg.*, 17, etc.

2. Tertull., *De resurr. carnis*, 17.

3. Tertull., *De ressurr. carnis*, 63; cf. 56, 60.

4. S. Hippol., *De resurrectione* (Achelis, tom. I, 2, p. 254); *Adv. Graecos*, 2, col. 800; Tertull., *De resurr. carn.*, 57, 58, 62.

5. S. Hippol., *De Antichr.*, LXIV; Tertull., *De spect.*, 30; S. Cypr., *De domin. orat.*, 23, 24, 32; *Ad Demetr.*, 15, etc.; Commodien, *Instr.*, II, 4; Lactance, *Instit.*, VII, 26; Victorin, col. 317, 321.

6. S. Hippol., *Adv. Graecos*, 3, col. 801; Tertull., *Apol.*, 48; *De spectac.*, 30; S. Cypr., *De mortal.*, 14; *Epist.* II, 2; XXX, 7; LVIII, 10; LIX, 3; Arnobe, II, 14, 30; Commodien, *Carm. apolog.*, 986. On trouve dans Ter-

Les damnés y brûleront éternellement, car ce feu, tout en les dévorant, leur conférera l'immortalité : « in poena aeque iugis ignis, habentes ex ipsa natura eius divinam administrationem immortalitatis[1] ». Il les brûlera et les refera : « et cremabit impios et recreabit[2] ». Si l'on excepte Arnobe, que sa doctrine erronée sur la nature de l'âme a conduit à méconnaître l'éternité des peines (II, 12, 33, 64), ce dogme est universellement professé et enseigné. On pourrait multiplier les citations[3].

Quant aux justes, ils recevront une récompense proportionnée à leur mérite[4]. Cette récompense sera le paradis, le royaume des cieux, « perpetuum praemium regni caelestis, refrigerium, aeternae sedes, convivium caeleste, gloria sempiterna, futura laetitia[5] ». Saint Cyprien représente souvent l'entrée du chrétien au ciel comme un retour au paradis terrestre d'où l'homme a été exilé[6]. L'élément principal de son bonheur est la vue de Dieu et de Jésus-Christ[7]. « Pervenire ad videndum Deum potes, dum Deum moribus et operibus promereris », écrit saint Cyprien[8]. Et de fait, il enseigne que les martyrs voient Dieu[9], bien plus qu'ils jouissent des embrassements et du baiser du Seigneur (*complexus et osculum Domini*) auxquels

TULLIEN, *De spectac.*, 30 et dans le *De laude martyrii* anonyme (HARTEL, III) une description réaliste des tourments de l'enfer.

1. TERTULL., *Apolog.*, 48.
2. LACTANCE, *Instit.*, VII, 21 ; 26 ; V, 18.
3. Outre les passages mentionnés, voir encore S. CYPR., *Ad Demetr.*, 9, 24 ; *De mortal.*, 14 ; *De cath. eccl. unit.*, 26 ; *De lapsis*, 7 ; *Epist.* LIX, 13 ; LXXVI, 5 ; LACTANCE, *Instit.*, I, 11 ; 19 ; IV, 1, 3 ; 4, 5 ; 25, 9, etc.
4. S. CYPR., *De domin. orat.*, 23 ; *De patientia*, 4.
5. S. CYPR., *De opere et eleem.*, 21, 24 ; *Epist.* VI, 2 ; *De mortal.*, 8, 15, 22.
6. *Ad Demetr.*, 26 ; *De opere et eleem.*, 22 ; *De zelo*, 18 ; *Epist.* LXXIII, 10.
7. S. CYPR., *De mortal.*, 5.
8. *De opere et eleem.*, 14.
9. *Epist.* VI, 1, cf. 4 ; XXXVII, 3.

nous devons aussi aspirer[1]. Comme la peine des méchants, ce bonheur des élus sera, bien entendu, éternel : il ne connaîtra pas de déclin[2].

Telle est la doctrine des fins dernières que professait le troisième siècle latin. Cette doctrine comprend, chez quelques auteurs, des éléments d'un archaïsme prononcé, et dont l'Église officielle se détournait déjà. En revanche, elle maintenait très fermement le dogme de la cessation de l'épreuve humaine à la mort et de l'éternité des peines qu'Origène et son école tendaient à oublier.

1. *Epist.* XXXVII, 3. Cf. *Acta SS. Perpet. et Felic.*, 12 : « Introivimus cum admiratione et stetimus ante thronum, et quattuor angeli sublevaverunt nos, et osculati sumus illum (Christum), et de manu sua traiecit nobis in faciem. »

2. S. Hippol., *De Antichr.*, LXVI; *Adv. Graecos*, 3, col. 801; Tertull., *Apol.*, 48; Arnobe, II, 62; Lactance, *Instit.*, VII, 26.

CHAPITRE XIII

LES HÉRÉSIES ORIENTALES DE LA FIN DU III[e] SIÈCLE.

§ 1. — L'adoptianisme de Paul de Samosate[1].

Avant de montrer comment l'œuvre d'Origène fut continuée après lui, et de faire un exposé synthétique de la théologie grecque depuis 250 environ jusqu'au concile de Nicée, il ne sera pas inutile de signaler les deux erreurs principales qui troublèrent l'Orient pendant cette période, l'adoptianisme de Paul de Samosate et le manichéisme.

Paul de Samosate est connu surtout par l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe (VII, 27-30). Élu vers 260 environ comme successeur de Demetrianus sur le siège d'Antioche, il y donna bientôt, avec le scandale d'une

1. Sources : Au premier rang, les fragments soit des écrits de Paul lui-même, soit du compte rendu de sa discussion avec Malchion, soit de la lettre synodale du concile d'Antioche qui le condamna, tous rassemblés dans ROUTH, *Reliquiae sacrae*, 1[re] édit., III, 286-367. Voir un autre fragment de la *Disputatio* dans PITRA, *Analecta sacra*, III, 600, 601, et cf. HARNACK, *Lehrb. der DG.*, I, p. 728, note 1. — Au second rang, les renseignements qui nous sont fournis par les écrivains du IV[e] siècle, EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VII, 27-30; S. ATHANASE, *De synodis*, 26, 43, 45, 51; *Orat. contra Arian.*, II, 43; l'auteur (Didyme probablement) du *Contra Apollinarium*, II, 3; S. HILAIRE, *De synodis*, 81, 86; S. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Antirrhetic. contra Apoll.*, IX; S. BASILE, *Epist.* LII; S. ÉPIPHANE, *Haer.* LXV. — Travaux : A. RÉVILLE, *La Christologie de Paul de Samosate*, *Biblioth. des Hautes Études, section des sciences religieuses*, VII, Paris, 1896. G. BARDY, *Paul de Samosate*, Louvain et Paris, 1923.

fausse doctrine, celui d'une vie toute mondaine et d'un caractère hautain et violent. Trois conciles se réunirent contre lui à Antioche de 263 à 268. Les deux premiers, présidés par Firmilien de Césarée, restèrent sans résultat. Le troisième, tenu en 267 ou 268, excommunia l'hérétique, et informa de sa sentence le pape et la catholicité par une lettre dont il est resté des fragments. Le principal auteur de la défaite de Paul dans cette dernière affaire fut un certain Malchion, ancien chef de l'école des sophistes, et prêtre alors de l'Église d'Antioche, qui déjoua ses manœuvres et mit à nu ses erreurs. Paul, déposé, parvint cependant à se maintenir en possession des bâtiments de l'Église, grâce à l'appui de la reine de Palmyre, Zénobie. En 272, sous Aurélien, il en fut définitivement chassé.

Sa doctrine, sur laquelle nous sommes bien renseignés, n'était que l'adoptianisme de Théodote et d'Artémon savamment présenté. Elle se résume en ceci : Il n'y a en Dieu qu'une seule personne (πρόσωπον ἕν [1]) ; en lui toutefois on peut distinguer une raison (λόγος) et une sagesse (σοφία). Cette raison et cette sagesse n'ont pas de subsistance propre : ce sont de simples facultés ou attributs (ἀνυπόστατος) [2]. Dieu, sans doute, profère de toute éternité son Verbe ; il l'engendre, si on veut, et ainsi on peut appeler le Verbe Fils ; mais le Verbe n'en reste pas moins impersonnel, comme la parole humaine [3].

Ce Verbe cependant, cette raison divine a agi dans Moyse, dans les prophètes, mais surtout et d'une manière toute singulière dans le fils de David [4], en

1. S. Épiphane, *Haer.* LXV, 3.
2. S. Épiphane, *Haer.* LXV, 1, 5.
3. Routh, *l. c.*, 300 ; S. Épiphane, *l. c.*, 3.
4. Routh, *l. c.*, 301, 311.

Jésus, né de la Vierge par l'opération du Saint-Esprit[1]. Jésus n'est qu'un homme[2] : il est « d'en bas » (κάτωθεν)[3], mais le Verbe l'a inspiré d'en haut (ἐν αὐτῷ ἐνέπνευσεν ἄνωθεν ὁ λόγος)[4], et en l'inspirant il s'est uni à lui : union de pure action extérieure (ἔξωθεν)[5], ou, si l'on préfère, d'habitation, le Logos impersonnel étant contenu en Jésus comme dans un temple (ὡς ἐν ναῷ)[6], union qui est une simple συνέλευσις[7], qui ne fait pas que Jésus soit Dieu en personne (ἄλλος γάρ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ ἄλλος ὁ λόγος)[8], qui ne donne pas non plus au Verbe la personnalité qui lui manque, car il n'est pas une essence subsistant dans un corps (οὐσία οὐσιωμένη ἐν σώματι)[9], mais seulement la raison de Dieu dont les lumières sont communiquées au fils de Marie κατὰ μάθησιν καὶ μετουσίαν—κατὰ ποιότητα[10].

Toutefois, grâce à cette communication, Jésus est un être unique et hors de pair[11]. Oint par le Saint-Esprit dans son baptême, il a atteint la perfection morale[12]. Son amour de Dieu est sans défaillance, sa volonté impeccable, excellence bien supérieure, remarque Paul, à celle qui lui viendrait de la nature. En récompense de cette rectitude, Dieu lui a accordé le pouvoir de faire des miracles. Jésus-Christ triomphe du péché non seulement en lui, mais en nous : il nous rachète et

1. Routh, *l. c.*, 300.
2. S. Épiphane, *l. c.*, 7; cf. 1 et Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, 27, 2.
3. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, 30, 11, et cf. VII, 27, 2; S. Épiphane, *l. c.*, 7.
4. S. Épiphane, *l. c.*, 7; *Contra Apollinar.*, II, 3.
5. Routh, *l. c.*, 311.
6. Routh, *l. c.*, 301; S. Épiphane, *l. c.*, 1.
7. Routh, *l. c.*, 324.
8. Routh, *l. c.*, 301, et cf. 312; cf. Saint Épiphane, *l. c.*, 7.
9. Routh, *l. c.*, 312, 302.
10. Routh, *l. c.*, 311, 312.
11. Paul parlait même d'une différence de constitution entre Jésus-Christ et nous (Routh, *l. c.*, 311).
12. Voir, pour ce qui suit, les fragments des *Discours* de Paul à Sabinus dans Routh, *l. c.*, 329, ou mieux dans F. Diekamp, *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, Münster in W., 1907, p. 303 et suiv.

nous sauve, en même temps qu'il rend indissoluble son union avec Dieu.

Alors se produit son apothéose. La pureté de sa vie aussi bien que ses souffrances lui valent un nom au-dessus de tout nom[1]; il est établi juge des vivants et des morts, revêtu de la dignité divine, si bien que nous pouvons l'appeler « Dieu né d'une vierge, Dieu manifesté de Nazareth », θεὸν ἐκ τῆς παρθένου, θεὸν ἐκ Ναζαρὲτ ὀφθέντα[2].

Et c'est dans un sens analogue que nous pouvons parler aussi de sa préexistence : car Jésus ne préexistait point substantiellement et personnellement à sa naissance (οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει) ; mais il avait été prévu et prédestiné par Dieu, annoncé et prédit par les prophètes, et ainsi il existait d'une certaine façon dans les desseins de Dieu et les oracles qui l'annonçaient : τῷ μὲν προορισμῷ πρὸ αἰώνων ὄντα[3].

Tel est en résumé le système de Paul : nous reconnaissons sans peine l'adoptianisme. Entre les idées qui s'y font jour, il faut remarquer celle de la valeur des actes personnels opposée à l'excellence résultant de la seule nature. Ce qui vient de la nature n'a rien de méritoire ni de supérieur : c'est l'effort de la volonté, le mérite personnel qui fait la vraie grandeur. Jésus n'est pas Dieu par nature : il est mieux que cela ; il l'est devenu par sa vertu. D'autre part, le système, par sa façon d'expliquer l'union de l'homme et du Verbe, préludait au nestorianisme. Les adversaires de Paul l'aperçurent très bien, et cela lui valut d'être souvent nommé — et anathématisé — dans les controverses christologiques postérieures.

1. *Fragm.* 3 à Sabinus.
2. *Contra Apollinarium*, II, 3; cf. S. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Antirrheticon*, IX; S. ATHANASE, *De synodis*, 45, 26, IV.
3. *Contra Apollinar.*, II, 3.

Les évêques du concile d'Antioche condamnèrent cette façon de voir. Les fragments de leur lettre synodale conservés par Eusèbe ne touchent malheureusement que fort peu au côté dogmatique de la question [1]. En revanche, un incident de cette condamnation nous est connu, dont on ne parla que plus tard, mais qui est du plus haut intérêt. Les semi-ariens réunis à Ancyre en 358 objectèrent à l'acceptation du mot ὁμοούσιος que le terme avait été repoussé par les Pères qui excommunièrent Paul de Samosate, comme ne convenant pas pour exprimer les rapports du Fils et du Père. Saint Athanase (*De synodis,* 43, 45), saint Basile (*Epist.* LII, 1) et saint Hilaire (*De synodis,* 81, 86) qui ont rapporté l'objection, ne semblent pas mettre en doute le fait allégué : ils prétendent seulement que les évêques du concile d'Antioche n'entendirent pas le terme ὁμοούσιος dans le même sens que les Pères de Nicée. D'après saint Athanase et saint Basile, Paul aurait fait à la divinité essentielle de Jésus-Christ l'objection suivante : Si Jésus-Christ n'est pas, d'homme qu'il était, devenu Dieu, il est ὁμοούσιος τῷ πατρί, et dès lors le Père et le Fils dérivent d'une même substance, antérieure à eux : c'est-à-dire, comme l'explique saint Hilaire, pour que Jésus-Christ soit ὁμοούσιος au Père, il faut que ce qu'il y a de divinité en lui soit quelque chose d'impersonnel, qui ne soit pas une autre οὐσία (dans le sens de personne, de subsistance) que le Père, autrement nous devrions les considérer l'un et l'autre comme dérivant d'une οὐσία première à laquelle ils participeraient. Dans ce raisonnement, οὐσία équivalait, suivant la pensée de Paul,

1. Une autre lettre qui aurait été écrite par six évêques présents au concile, et que nous avons encore (ROUTH, *l. c.*, 289 suiv.), contient au contraire sur la divinité de Jésus-Christ et contre les erreurs de Paul une profession de foi détaillée et documentée. Mais son authenticité est fort douteuse.

à ὑπόστασις, et le concile rejeta l'ὁμοούσιος ainsi entendu. Cette explication est plausible, d'autant plus que les mots οὐσία et ὑπόστασις ne reçurent que plus tard leur signification tranchée et exclusive.

Par l'intermédiaire de Paul de Samosate et de son contemporain, Lucien d'Antioche, l'adoptianisme rejoint l'arianisme. Celui-ci retiendra l'idée fondamentale de la non-divinité de Jésus-Christ, mais il transigera sur la personnalité du Logos, dont il fera un être supérieur incarné en Jésus.

§ 2. — Le manichéisme[1].

Le manichéisme n'est pas un système chrétien ni proprement une hérésie, et il n'aurait aucun titre à une place dans une *histoire des dogmes*, sans les emprunts qu'il fit plus tard au christianisme et les nom-

1. Sources : On a divisé en deux grandes catégories les sources qui peuvent servir à l'histoire de la doctrine manichéenne : les *sources orientales* et les *sources grecques et latines*. I. Les *sources orientales*, plus importantes, comprennent elles-mêmes : 1° Les sources *mahométanes :* KITAB-AL-FIHRIST (vers 980), édit. G. FLUEGEL, Leipzig, 1871-72. SHAHRASTANI (XII[e] siècle), *Kitab-al-milal wan nuhal*, édit. CURETON, traduct. TH. HAARBRUCKER, *Shahrastani's Religions partheien und Philosophenschulen*, Halle, 1850-1851. G. ABOULFARADJE († 1286), *Historia orientalis*, édit. Pococke, Oxoniae, 1663-1672. Les renseignements et extraits donnés par TABARI (X[e] siècle), AL-BIRUNI (XI[e] siècle) et les autres. — 2° Les sources *chrétiennes :* S. ÉPHREM, surtout *S. Ephraemi syri... opera selecta*, éd. OVERBECK, Oxford, 1865. ESNIK, *Réfutation des différentes sectes*, trad. par Le Vaillant de Florival, Paris, 1853. EUTYCHIUS, *Chronique*, édit. Pococke, Oxford, 1628. THÉODORE BAR KONI, *Eskolion* (édit. POGNON, *Inscriptions mandaïtes*, Paris, 1899), du IX[e] siècle. — II. Sources *grecques et latines :* EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VII, 31. HEGEMONIUS, *Acta Archelai* (éd. C. H. BEESON, et *P. G.*, X). Les réfutations signalées plus loin ; les héréséologistes, surtout S. ÉPIPHANE, *Haer.* LXVI, et S. JEAN DAMASCÈNE, *De haeresibus, Dialogus contra Manichaeos ;* PHOTIUS, *Biblioth.*, cod. 179 ; enfin les traités de S. AUGUSTIN contre les manichéens. — Travaux : BEAUSOBRE, *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme*, Amsterdam, 1734. FLUEGEL, *Mani seine Lehre und seine Schriften*, Leipzig, 1862. K. KESSLER, *Mani, Forschungen über die manichaeische Religion*, Berlin, 1889. F. ROCHAT, *Essai sur Mani et sa doctrine*, Genève, 1897.

breuses réfutations dont il fut l'objet de la part des écrivains ecclésiastiques.

Il est né en Orient, et a tiré exclusivement du paganisme ses doctrines fondamentales. Il dérive de la vieille religion naturaliste babylonienne et chaldéenne complétée par des éléments pris du parsisme et du mandaïsme. Or le mandaïsme était peut-être relié à l'elkasaïsme : certaines pratiques et idées chrétiennes y avaient en tout cas pénétré, et l'on peut supposer que, par cette voie indirecte, quelque chose du christianisme s'est, dès le principe, glissé dans le système de Mani. Je dis qu'on peut le supposer, car le fait lui-même n'est pas établi. Quant au bouddhisme, Baur lui accordait jadis, dans la formation du manichéisme, une influence considérable; on est bien plutôt disposé actuellement à regarder cette influence comme nulle.

Il est difficile d'ailleurs, au milieu de la multiplicité et des divergences de nos sources, de se faire une idée complète et sûre de la vie et de l'enseignement de Mani. Les grandes lignes seulement peuvent prétendre à l'exactitude. Mani dut venir au monde à Mardinu, au sud de Ctésiphon, vers les années 215-216, et fut élevé dans la secte des mugthasila ou baptistes, à laquelle son père s'était agrégé. Mais plus tard, il reçut des révélations particulières, et se mit, en 242, à prêcher son propre système en Babylonie, en Perse, dans le Turkestan et même dans l'Inde. Une conspiration des mages le perdit. Le roi de Perse Bahram I le fit saisir et décapiter à Dschundisabur, vers 276-277 [1].

1. Le Fihrist attribue à Mani sept principaux ouvrages dont on trouve aussi la trace ailleurs. Ce sont, en syriaque : 1° Le *Livre des mystères*, les Μανιχαίου μυστηρία de saint Épiphane (*Haer.* LXVI, 13; *Acta Archelai*, 62); 2° Le *Livre des Géants;* 3° Le livre des *Règles pour les auditeurs*, identique probablement à l'*Epistula fundamenti* de saint Augustin, et au Κεφαλαίων βιβλίον des *Acta Archelai* (62) et de saint Épiphane; 4° La

Mani semble bien avoir proposé lui-même un corps complet de doctrine. En voici les traits principaux :

Le fondement du système est le dualisme : il y a de toute éternité deux principes, ou plutôt deux royaumes opposés, celui de la Lumière et celui des Ténèbres. La Lumière est le bien à la fois physique et moral ; les Ténèbres sont le mal. Le royaume de la Lumière est gouverné par le Roi du Paradis de Lumière, Dieu : le royaume des Ténèbres n'a pas d'abord de chef; mais de ses éléments sort bientôt Satan, le diable primitif. Eternellement ces royaumes sont juxtaposés par leurs parties inférieure et supérieure, mais ne se mêlent pas.

La confusion entre eux vient de Satan. Il se revêt des cinq éléments des Ténèbres, la fumée, la combustion, l'obscurité, le vent chaud, le brouillard, et attaque le royaume de la Lumière. Dieu, pour lui résister, produit d'abord un éon, la Mère de la vie, et avec elle l'Homme primitif, qui, équipé des cinq éléments purs — le souffle léger, le vent, la lumière, l'eau et le feu — doit défendre les frontières du royaume. Dans cette lutte, l'Homme primitif est vaincu et fait prisonnier. Il est délivré par Dieu lui-même ; mais dans les étreintes de Satan, les éléments purs se sont mélangés avec les éléments ténébreux. Entre la Lumière et les Ténèbres est apparue une matière mixte.

C'est de cette matière mixte que Dieu forme le monde actuel, dans le but de dégager peu à peu les éléments

lettre au roi Sapor, *Schâppûrâkân;* 5° Le *Livre de la vivification*, le même probablement que le Θησαυρός de saint Épiphane (*Haer* LXVI, 13 *Acta Archel.*, 62) ou le *Thesaurus vitae* d'autres auteurs ; 6° La Πραγματεία ; 7° enfin, en persan, une sorte d'évangile que les manichéens opposaient dans la suite aux évangiles chrétiens (*Acta Archel.*, 62). D'autres ouvrages ou lettres sont encore cités, et il est certain que la littérature manichéenne issue du maître ou de ses disciples fut considérable. La guerre que lui fit l'Église l'a fait presque entièrement disparaître.

lumineux qui y sont renfermés, et de les ramener enfin dans le royaume de la Lumière. Le soleil et la lune sont les instruments de cette délivrance : l'homme cependant doit la préparer. Dans l'homme, en effet, Satan et ses anges, qui l'ont créé ou procréé, ont concentré principalement les éléments de la Lumière. Ils les ont emprisonnés dans son corps comme dans un cachot, et ils ont placé auprès de lui la femme, la séduction sensuelle incarnée, afin de perpétuer, par la génération, cet emprisonnement. L'homme est donc composé de bien et de mal, et de sa conduite dépend la délivrance plus ou moins prompte, plus ou moins complète de ce qu'il y a en lui et même dans le monde de pur et de saint. Aussi est-il continuellement sollicité en sens contraire par les démons et par les anges. Les premiers le poussent au vice, à l'idolâtrie; les seconds l'instruisent de sa vraie nature et le mettent en garde contre les sens. Les anges ont envoyé les prophètes de la vraie doctrine, peut-être Zoroastre, le Bouddha, Jésus, mais surtout Mani « le Guide, l'Ambassadeur de la Lumière, le Paraclet ». En croyant à ses enseignements et en accomplissant ses préceptes, on peut efficacement travailler au dégagement des éléments lumineux enfermés en soi et dans le monde, et parvenir par conséquent au salut.

Quels sont ces préceptes ? En général, ils sont l'expression d'une morale dualiste comme la théorie qui la fonde et de tendance ascétique. Le principe est que l'on doit s'abstenir de tout plaisir sensuel. Le manichéen parfait porte trois sceaux : le *signaculum oris*, qui lui interdit les aliments impurs — la chair des animaux, le vin, etc. — et les paroles obscènes; le *signaculum manus*, qui lui interdit de toucher à certains objets en qui sont contenus les éléments des Ténèbres; le *signaculum sinus*, qui lui défend les rapports sexuels,

et par conséquent le mariage. A ces prohibitions s'ajoute toute une série de prescriptions minutieuses, des jeûnes fréquents, des prières à heure fixe plusieurs fois le jour, des ablutions, etc.

Un ascétisme si rigoureux et des pratiques si multipliées ne pouvaient évidemment convenir à la masse des croyants manichéens, et auraient compromis fatalement la diffusion de la secte. Aussi n'étaient-ils obligatoires que pour ceux d'entre eux qui voulaient être parfaits, pour les « Élus » ou « Véridiques ». Ceux-là seuls poussaient le respect de la vie universelle jusqu'à ne pas couper une herbe et à ne pas cueillir eux-mêmes un fruit. En compensation, ils étaient, pendant leur vie, l'objet de l'admiration et des soins empressés des « Auditeurs », et pouvaient, après leur mort, prétendre au retour immédiat dans le Paradis de Lumière. Quant aux simples « Auditeurs », ils devaient garder les dix commandements de Mani, éviter l'idolâtrie, le mensonge, l'avarice, le meurtre, l'adultère, le vol, les mauvais enseignements, la magie, le doute religieux et la mollesse. Leur vie, en somme, ressemblait à celle de tout le monde; mais aussi devaient-ils, après leur mort, passer par toute une série de purifications, avant de rejoindre les Élus au lieu de leur repos [1].

Ces deux catégories de fidèles correspondent assez bien, on le voit, aux moines et aux séculiers; mais en dehors et au-dessus d'elles, l'église manichéenne possédait une hiérarchie qui se calqua plus tard sur la hiérarchie chrétienne. A sa tête se trouvaient les Docteurs ou Maîtres, ayant eux-mêmes un chef : ils étaient,

1. Quant aux incrédules et aux manichéens pécheurs, ils devaient, après la mort, errer jusqu'à la fin du monde, pour être jetés ensuite dans l'enfer. — Remarquons qu'en toute hypothèse, il n'y avait jamais de salut pour le corps. Lorsque tous les éléments de Lumière en avaient été retirés, il était abandonné aux Ténèbres d'où il venait.

d'après saint Augustin, au nombre de douze; puis venaient les Administrateurs (fils de la science) au nombre de soixante-douze, toujours d'après saint Augustin; puis les Anciens ou Presbytres correspondant aux prêtres. Il y eut même, dans la suite, des diacres et des missionnaires.

Quant au culte des manichéens, il paraît d'abord être resté fort simple, et n'avoir compris que des prières, hymnes, et expressions extérieures d'adoration. On ne voyait chez eux ni temples, ni autels, ni images. Leur fête principale était celle de la Chaire (βῆμα), célébrée au mois de mars en l'honneur de la mort de Mani. Ils ne tardèrent pas cependant à adopter certaines fêtes chrétiennes, comme celle de la Pentecôte, et des rites analogues au baptême et à l'eucharistie. Il se mêla — ont dit quelques auteurs — à cette dernière cérémonie des pratiques obscènes et révoltantes qui altérèrent singulièrement la pureté de vie primitive que le fondateur avait voulu inculquer.

Ainsi constitué, le manichéisme parvint à conquérir une expansion considérable. En Orient, la secte, d'abord exilée par les persécutions au delà de l'Oxus, revint en Perse vers 661, pour émigrer de nouveau à Samarkand et dans la Sogdiane au xᵉ siècle et pénétrer dans le Thibet, l'Inde et la Chine. D'un autre côté, on la trouve au ivᵉ et au vᵉ siècle en Arménie et dans la Cappadoce. Les hérésies paulicienne à la fin du viiᵉ siècle et iconoclaste au viiiᵉ propagèrent encore son influence. Des colonies d'Arméniens manichéens, transportés en Europe par les empereurs iconoclastes, implantèrent l'erreur en Bulgarie, en Macédoine, dans la Thrace et dans l'Épire, et la développèrent au sein de l'Église grecque sous les noms d'euchites, enthousiastes ou bogomiles. De là elle se répandit, par le moyen des missionnaires, en Italie, en France, en

Allemagne et en Angleterre, et y devint le principe des hérésies cathares et albigeoises.

D'autre part, le manichéisme avait pénétré directement dans l'empire romain vers l'an 280. Au IVe siècle, il était florissant en Afrique, et l'on sait que saint Augustin en fut, pendant neuf ans, l'adepte. La secte s'y maintint malgré les édits meurtriers publiés contre elle par Valentinien en 372, par Théodose en 381, et par Honorius en 407, et de là atteignit l'Espagne, l'Aquitaine et la Gaule. A Rome, elle s'était établie dès le IVe siècle. Elle s'y fortifia encore au siècle suivant, lorsque arriva en Italie le flot des émigrés africains fuyant devant les Vandales, et y persévéra jusqu'au VIIe siècle sous saint Grégoire. Les manichéens latins purent ainsi attendre les frères qui devaient leur arriver de l'empire grec, afin de travailler avec eux à l'œuvre de propagande dont nous avons parlé.

Cette diffusion de l'erreur cependant ne se fit pas sans luttes, et les écrivains ecclésiastiques opposèrent au manichéisme des réfutations vigoureuses. L'auteur du *Tractatus de placitis Manichaeorum*[1], Alexandre de Lycopolis, à la fin du IIIe ou au début du IVe siècle, n'est probablement pas chrétien; mais Sérapion de Thmuis († v. 358)[2], Titus de Bostra († v. 374)[3], Georges de Laodicée peut-être († après 360)[4], saint Basile[5], Didyme l'aveugle[6], Diodore de Tarse[7] ont composé contre les manichéens des ouvrages dont plusieurs se

1. *P. G.*, XVIII, p. 412.
2. *P. G.*, XL.
3. P. DE LAGARDE, *Titi Bostreni contra Manichaeos libri quatuor syriace*, Berolini, 1859.
4. C'est l'opinion de Draeseke. L'ouvrage est dans P. DE LAGARDE, *op. cit.*
5. L'ouvrage est perdu. V. SAINT AUGUSTIN, *Contra Iulianum*, I, 16, *P. L.*, XLIV, 650.
6. *P. G.*, XXXIX, 1085 sqq.
7. L'ouvrage est perdu, mais mentionné par PHOTIUS, *Biblioth.*, cod. 85.

sont conservés en tout ou en partie. Saint Augustin en a, à lui seul, écrit une douzaine environ.

De ces réfutations l'une des plus anciennes et sans doute la plus précieuse est l'opuscule intitulé *Acta disputationis sancti Archelai cum Manete*[1]. Héraclien de Chalcédoine désigne comme son auteur un certain Hegemonius dont nous ne savons rien de plus[2]. Dans ces *Acta* les renseignements intéressants abondent, et peut-être y a-t-on incorporé des documents de la première heure. L'ouvrage appartient à la première moitié ou au milieu du ɪvᵉ siècle.

En dehors de ses arguments contre le manichéisme, plusieurs auteurs ont relevé, dans sa christologie, le ton nestorien du chapitre 60[3]. Mani reproche à Archelaus de faire de Jésus le Fils de Dieu par adoption et non par nature : « Ergo per profectum filius videbitur et non per naturam » (59). A quoi Archelaus répond en distinguant le fils de Marie du Christ de Dieu qui est descendu sur lui :

« Est enim qui de Maria natus est filius, qui totum hoc quod magnum est voluit perferre certamen, Iesus. Hic est Christus dei qui descendit super eum qui de Maria est... Cum resurrexisset ab inferis, adsumptus est illuc ubi Christus filius dei regnabat... Spiritum qui de caelis descenderat, per quem vox paterna testatur dicens : *Hic est filius meus dilectus*, nullus alius portare praevaluit, nisi qui ex Maria natus est, super omnes sanctos Iesus. »

1. Ed. Beeson (1906). On n'en a, sauf quelques fragments en grec, qu'une version latine, qu'une récente découverte permettrait de dater des environs de l'an 400. V. Harnack, *Geschichte der altchristl. Liter.*, *Die Chronologie*, II, pp. 548, 549.

2. Photius, *Biblioth.*, cod. 85; cf. Harnack, *loc. cit.*

3. *P. G.*, X, ch. 50.

CHAPITRE XIV

LA THÉOLOGIE EN ORIENT DEPUIS LA MORT D'ORIGÈNE JUSQU'AU CONCILE DE NICÉE.

§ 1. Introduction patrologique.

Il devient difficile, après Origène et jusqu'au concile de Nicée, de suivre en Orient le développement général de la théologie. Quelle que soit la cause des lacunes que présente l'histoire littéraire à cette époque, les écrits qui nous ont été conservés sont relativement rares et pour la plupart mutilés. Nous en connaissons un bon nombre seulement par les citations des auteurs postérieurs, et de ces citations trop courtes on ne saurait tirer que des renseignements incomplets.

Si l'on tient compte de l'attitude qu'ils ont observée vis-à-vis d'Origène, on peut distribuer en trois classes les auteurs et documents théologiques de cette période.

Viennent d'abord les successeurs et disciples d'Origène, fidèles à son esprit et à ses méthodes. Héraclas, qui lui succéda immédiatement, n'a peut-être rien composé ; mais l'activité littéraire de Denys, directeur du Didascalée, puis évêque d'Alexandrie (248-265) après Héraclas, fut considérable. Noble caractère, esprit cultivé, de beaucoup d'autorité et de mesure, qui eut à dire son avis sur toutes les graves questions qui agi-

tèrent l'Église de son temps, Denys, qu'Eusèbe a déjà surnommé le Grand, présente avec saint Cyprien plus d'un point de ressemblance. Malheureusement, la postérité s'est montrée moins attentive que pour l'évêque de Carthage à conserver ses écrits. Sauf une ou deux pièces, on n'en possède que des fragments [1]. Infiniment plus réduit encore est ce qui reste des *Hypotyposes* de Théognoste (vers 264-280) [2] et des discours ou λόγοι de Pierius (vers 280-310) [3]. Sans les analyses de Photius, ces ouvrages seraient demeurés presque totalement inconnus.

Héraclas, Denys, Théognoste, Pierius continuèrent à Alexandrie les leçons d'Origène. D'autres, sans lui succéder, furent ses admirateurs ou restèrent ses disciples. Parmi eux, il faut mettre l'égyptien Hiéracas (vers 300), le premier auteur ecclésiastique connu qui ait écrit en copte, mais dont la doctrine renfermait plus d'une singularité [4]. Puis, en Palestine, le martyr Pamphile († 309), élève de Pierius, qui écrivit en cinq livres

1. *Patrol. grecque*, X. Les fragments de la correspondance des deux Denys sont cites d'après l'édition de saint Athanase de *P. G.*, XXV, XXVI. Mais on se servira plus commodément pour le tout de l'édition de Ch. L. Feltoe, *The letters and other remains of Dionysius of Alexandria*, Cambridge, 1904. — Travaux : Dittrich, *Dionysius der Grosse von Alexandrien*, Freiburg im Br., 1867. P. Morize, *Denys d'Alexandrie, Étude d'histoire religieuse*, Paris, 1881. H. Hagemann, *Die römische Kirche und ihr Einfluss auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten*, Freiburg im Br., 1864. Th. Foerster, *De doctrina et sententiis Dionysii magni, episc. Alexandrini*, Berolini, 1865. J. Burel, *Denys d'Alexandrie*, Paris, 1910.

2. Fragments dans *P. G.*, X, 235 sqq.; Routh, *Reliquiae sacrae*, 2e édit., 405-422; auxquels il faut ajouter Fr. Diekamp, *Ein neues Fragment aus den Hypotyposen des Alexandriner Theognostus*, dans la *Theol. Quartalschr.*, LXXXIV, 1902, pp. 481-494. Photius, *Biblioth.*, cod. 106. — Travaux : L. B. Radford, *Three teachers of Alexandria, Theognostus, Pierius and Peter*, Cambridge, 1908.

3. Fragments dans *P. G.*, X, 241-246, et C. de Boor, *Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius*, *Texte und Untersuch.*, V, 2, Leipzig, 1888. Cf. Harnack, *Gesch. der altchr. Liter.*, *Die Ueberlief.*, pp. 439, 440. Photius, *Bibl.*, cod. 119. Voir L. B. Radford, *op. cit.*

4. Sources : S. Épiphane, *Haer.* LXVII; LXIX, 7; LV, 5. S. Athanase, *De synodis*, 16.

une *Apologie d'Origène* qu'Eusèbe compléta, et dont le premier livre seul s'est conservé dans une traduction de Rufin [1]. Puis, plus loin, en Cappadoce et dans le Pont, l'évêque Firmilien de Césarée († 268), auditeur passager d'Origène et correspondant de saint Cyprien [2]; et surtout saint Grégoire le Thaumaturge (vers 213-270/275) [3]. On sait que le panégyrique d'Origène prononcé par Grégoire quittant l'école de Césarée est une des meilleures sources pour connaître la méthode du maître. Grégoire semblait devoir être un philosophe et un spéculatif : les devoirs de sa charge pastorale le forcèrent à être un apôtre, et sa foi en fit un saint à miracles.

Jusque vers la fin du IIIe siècle, et sauf quelques ombres fugitives, la réputation d'orthodoxie d'Origène ne paraît pas avoir beaucoup souffert. Mais, à ce moment, des attaques directes se produisirent contre certaines de ses opinions. Elles vinrent de deux côtés à la fois : d'Alexandrie même dont l'évêque Pierre (vers 300-311) [4] attaqua son erreur de la préexistence des âmes et sa théorie de la résurrection des corps ;— d'Olympe, en Lycie, dont l'évêque Methodius, martyr en 311, se posa nettement en adversaire du grand docteur. Methodius n'est pas un esprit supérieur, mais c'est un esprit cultivé, curieux de philosophie et de sciences naturelles, un chercheur consciencieux et un

1. Voir le texte dans les œuvres d'Origène, *Patr. gr.*, XVII, 521-616; LOMMATZSCH, XXIV, 263-412.

2. Sa lettre à saint Cyprien se trouve parmi les lettres de ce saint, *Epist.* LXXV.

3. L'édition citée est celle de *P. G.*, X. Pour le *Traité à Théopompe*, voir P. DE LAGARDE, *Analecta syriaca*, Lipsiae, 1858 ou PITRA, *Analecta sacra*, IV, Paris, 1883. — Travaux : V. RYSSEL, *Gregorius Thaumaturgus, sein Leben und seine Schriften*, Leipzig, 1880. KOETSCHAU, *Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes*, Freiburg im Br., 1894.

4. L'édition citée est celle de *P. G.*, XVIII; pour les fragments du traité *De la résurrection*, celle de PITRA, *Analecta sacra*, IV, 189-193, 426-429. V. L. B. RADFORD, *op. cit.*

polémiste sincère, un théologien bien campé dans la tradition et qui est, en somme, le premier de son temps, puisque ce temps n'en a pas compté de vraiment grand. Au point de vue négatif, si l'on peut ainsi parler, ses tendances sont nettement antiorigénistes, non qu'il n'ait appris beaucoup d'Origène, mais parce qu'il a souvent retourné contre lui ce qu'il en avait reçu. Au point de vue positif, il reproduit les idées et les théories chères à l'école asiatique (Irénée, Méliton). De bonne heure toutefois, les « archaïsmes de pensée et d'expression » qui paraissaient dans ses ouvrages les firent délaisser du monde grec : on les a retrouvés en partie dans des traductions slavonnes[1].

Enfin, en dehors des écrits des amis ou des adversaires d'Origène, nous aurons à consulter ici un troisième groupe de documents, formé de compositions anonymes que l'influence d'Origène n'a pas touchés. Le premier est le dialogue *De recta in Deum fide*[2], originaire de Syrie vers l'an 300, et que le nom du principal interlocuteur, Adamantius, a fait de bonne heure et à tort attribuer à Origène. Les deux autres, syriens aussi probablement, sont des écrits disciplinaires de la seconde moitié du IIIe siècle : la *Didascalie des apôtres*[3], fort importante, dont il subsiste seulement une traduction syriaque entière et une traduction

1. L'édition citée est, pour *Le Banquet*, celle de *P. G.*, XVIII ; pour les autres ouvrages et fragments, celle de G. N. BONWETSCH, *Methodius von Olympus*, I, *Schriften*, Erlangen und Leipzig, 1891. — Travaux : A. PANKOW, *Methodius von Olympos*, Separatabdr., Mainz, 1888. G. FRITSCHEL, *Methodius von Olympus und seine Philosophie*, Leipzig, 1879. C. CAREL, *S. Methodii Patarensis Convivium decem virginum*, Paris, 1890. G. N. BONWETSCH, *Die Theologie des Methodius von Olympus*, Berlin, 1903.

2. Édition de W. H. VAN DE SANDE BAKUYZEN *Der Dialog des Adamantius*, Leipzig, 1901.

3. Je cite la traduction française de F. NAU, *La Didascalie des douze apôtres*, 2e édit., Paris, 1912. — Travaux : ACHELIS et FLEMMING, *Die syrische Didaskalia*, Leipzig, 1904. M. VIARD, *La Didascalie des apôtres*, Langres, 1906.

latine incomplète; et les *Canons ecclésiastiques des apôtres* (Apostolische Kirchenordnung)[1]. Ce sont, après la *Didachè*, les deux plus anciens monuments de la littérature canonique grecque.

§ 2. — Dieu et la Trinité.

C'est à la révélation sans doute que nos auteurs demandent, avant tout, ce qu'il faut admettre sur Dieu. Néanmoins les nécessités de la polémique ou de l'apostolat, ou même leur propre inclination, leur ont parfois fait introduire dans leurs ouvrages des considérations d'une couleur philosophique très prononcée. Eusèbe a cité de l'*Apologie* de Denys et de son ouvrage Περὶ φύσεως des fragments où se trouvent combattus l'atomisme d'Épicure et l'éternité de la matière, et qui contiennent un intéressant développement de l'argument téléologique de l'existence et de la providence de Dieu[2]. Cet argument de la providence fait aussi l'objet de l'ouvrage de saint Grégoire le Thaumaturge à Théopompe *Sur la passibilité et l'impassibilité de Dieu*. Le dialogue *De recta in Deum fide* s'avance déjà davantage sur le terrain chrétien, en établissant contre les marcionites qu'il n'y a qu'un seul Dieu, à la fois juste et bon, créateur du monde et auteur des deux Testaments (VI, 4).

Mais tout l'intérêt des recherches théologiques à l'époque et chez les auteurs que nous étudions se concentre naturellement sur la question trinitaire et la doctrine du Verbe. Quel était, à la veille du conflit

1. Édition F. X. Funk, *Doctrina duodecim apostolorum, Canones apostolorum ecclesiastici*, etc., Tubingen, 1887.
2. Eusèbe, *Praep. evang.*, VII, 19; XIV, 23-27; Feltoe, p. 182, suiv.; 131, suiv.

arien, l'enseignement des églises orientales sur ces points capitaux ?

Ce que l'on peut constater d'abord à propos du Verbe, c'est, chez quelques auteurs, un certain archaïsme ou certaines imprécisions de langage qu'on a plus tard relevées, mais qui ne doivent point trop nous surprendre chez les Pères antérieurs au concile de Nicée. Ainsi, saint Grégoire de Nysse et plus tard Photius ont cru découvrir chez Théognoste les germes de l'hérésie d'Eunomius sur la création du Verbe. Théognoste aurait, à la suite d'Origène, qualifié le Fils de κτίσμα, et l'aurait subordonné au Père, en étendant son influence seulement aux êtres raisonnables, λογικά [1]. Le même Photius trouvait bien primitives certaines façons de s'exprimer qu'il rencontrait dans Pierius [2], et il n'expliquait les formules arianisantes de Methodius dans *Le Banquet* qu'en supposant que le texte de cet ouvrage a été altéré [3]. Saint Grégoire le Thaumaturge lui-même a dû être défendu par saint Basile, soit contre l'accusation de sabellianisme pour quelques phrases du *Dialogue contre Ælien*, soit contre l'accusation d'adoptianisme pour quelques appellations (κτίσμα, ποίημα) données au Christ incarné, et que des esprits pointilleux jugeaient trop sévèrement [4].

Tout ceci cependant au fond n'est guère troublant, et ne prouve pas que, dans l'esprit de ces auteurs, il ait

1. S. Greg. Nyss., *Contra Eunom.*, III, Or. 3; Photius, *Bibl.*, cod. 106. Ces jugements défavorables ont trouvé un écho dans la note qui précède le fragment des Hypotyposes édité par Diekamp : « A remarquer qu'en plusieurs autres [passages], cet auteur (Théognoste) émet des blasphèmes sur le Fils de Dieu et sur le Saint-Esprit. »

2. *Biblioth.*, cod. 119.

3. *Biblioth.*, cod. 237.

4. *Epist.* CCX, 5. Une des phrases dont se prévalaient les sabelliens disait πατέρα καὶ υἱὸν ἐπινοίᾳ μὲν εἶναι δύο, ὑποστάσει δὲ ἕν. Saint Basile répond que Grégoire, argumentant contre un païen, a employé cette façon de parler ἀγωνιστικῶς, non δογματικῶς, insistant, comme de juste sur l'unité divine.

existé sur la pleine divinité et éternité du Verbe une réelle obscurité. A l'époque de Photius, le formalisme littéraire avait atteint dans l'Église grecque son apogée, et l'on ne s'y rendait plus bien compte des difficultés qu'avaient rencontrées les anciens docteurs pour créer la langue théologique. On a de ce même Théognoste, accusé d'eunomianisme avant la lettre, un texte où il professe la provenance du Fils ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας, sa ressemblance entière, exacte avec le Père selon la substance (ἔχων τὴν ὁμοιότητα τοῦ πατρὸς κατὰ τὴν οὐσίαν... πλήρη ἀκριβῆ), le Père ne subissant d'ailleurs aucune diminution par la génération du Fils [1]. Photius assure que, malgré ses archaïsmes de langage, l'enseignement de Pierius sur le Père et le Fils était exact. Methodius reconnaît formellement la pleine divinité du Verbe, Fils de Dieu « par qui tout a été fait [2] », non pas fils adoptif, mais Fils éternel qui n'a jamais commencé et qui ne cessera jamais d'être Fils [3]; Verbe avant le temps, à qui l'on adresse des prières [4]. Saint Basile, qui a rapporté les reproches faits au Thaumaturge, a témoigné plusieurs fois de sa parfaite orthodoxie [5]. On en trouvera à la fin de ce paragraphe une preuve convaincante. Ajoutons, en attendant, que celle d'Hiéracas est attestée par saint Épiphane [6]. Arius opposait sa propre doctrine à celle d'Hiéracas, et lui reprochait de dire que le Fils était, par rapport au Père, λύχνον ἀπὸ λύχνου, ἢ ὡς λαμπάδα εἰς δύο [7], ou, ainsi que

1. Apud Athanas., *De decretis nic. synodi*, 25; Diekamp *loc. cit.*
2. *De la sangsue*, VII, 3.
3. *Convivium*, VIII, 9.
4. *Conviv.*, III, 4; VII, 1; XI, 2; *De la lèpre*, XI, 4; *De resurrect.*, III, 23, 11.
5. *Epist.* XXVIII, 1, 2; CCIV, 2; CCVII, 4.
6. *Haer.* LXVII, 2, 3. S. Épiphane témoigne aussi de l'orthodoxie de la Didascalie des apôtres (*Haer.* LXX, 10). L'accusation de modalisme portée contre cet ouvrage ne repose sur rien de sérieux (Achelis, *op. cit.*, p. 378).
7. S. Athanase, *De synodis*, 16; S. Épiphane, *Haer.* LXIX, 7.

saint Hilaire l'explique, que le Père et le Fils étaient comme deux flammes alimentées par la même huile, la seconde cependant dérivée de la première[1]. C'est bien l'unité de nature ; mais Arius, qui savait l'enseignement d'Hiéracas suspect à d'autres égards, espérait, par cette opposition, donner le change sur le sien propre. Les sentiments de Pamphile sont connus, puisque son but est précisément de montrer qu'Origène n'a pas erré sur la divinité et l'éternité du Verbe. Quant à l'auteur du dialogue *De recta in Deum fide,* il est on ne peut plus clair : il professe nettement sa foi au Verbe éternel et consubstantiel : πεπίστευκα καὶ τὸν ἐξ αὐτοῦ (θεοῦ) λόγον ὁμοούσιον ἀεὶ ὄντα (I, 2). Le Verbe est Fils de Dieu par nature (κατὰ φύσιν), par opposition aux hommes qui le sont par adoption (κατὰ θέσιν, III, 9).

Un fait d'ailleurs nous révèle au mieux, sur notre sujet, l'intime conviction de la conscience chrétienne à cette époque, en même temps qu'il montre le peu d'importance qu'il faut attribuer aux incorrections de langage signalées plus haut : c'est ce qu'on a appelé l'affaire des deux Denys, c'est-à-dire les lettres écrites par l'évêque de Rome, Denys, et son homonyme d'Alexandrie à propos d'accusations doctrinales dont celui-ci avait été l'objet. L'incident, qui se produisit entre les années 259-261, est on ne peut plus instructif pour l'histoire des dogmes et demande un exposé un peu détaillé.

Le sabellianisme n'avait pu sérieusement se maintenir en Occident après sa condamnation par Calliste. En Orient, sa vie fut plus longue. Origène avait dû, en 244, ramener à la vérité l'évêque Bérylle de Bostra, en Arabie[2]. Celui-ci était-il proprement modaliste ou adoptianiste, il est difficile de le décider absolument

1. S. Hilaire, *De Trinit.*, VI, 5, 12.
2. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 33.

sur les courts renseignements d'Eusèbe. Il osait enseigner, dit l'historien, que le Sauveur n'existait pas avant l'incarnation dans un être propre, et qu'il n'avait pas eu une divinité à soi, mais seulement la divinité du Père renfermée en lui[1]. Quoi qu'il en soit, sous l'épiscopat d'Héraclas, puis sous celui de Denys, on ne sait au juste à la suite de quelles influences, le sabellianisme se répandit largement en Égypte et surtout dans la Pentapole[2]. L'erreur, bien que prêchée sous le nom de Sabellius, n'était pas tout à fait, du moins en apparence, le patripassianisme tel que Sabellius l'avait prêché à Rome. Un développement l'avait amenée à peu près à la forme suivante sous laquelle les auteurs du IVe siècle la décrivent, et à laquelle le nom de *modalisme* semble proprement convenir[3].

Dieu, monade simple et indivisible, est une personne unique : on le nomme υἱοπάτωρ, Père-Fils ; mais en tant qu'il crée le monde, il prend le nom de Verbe. Le Verbe, c'est Dieu, l'υἱοπάτωρ se manifestant par la création. Cette manifestation dure naturellement autant que le monde, et fait que l'aspect Verbe est en Dieu permanent.

Or, à ce monde ainsi créé la monade se révèle, dans l'Ancien Testament, comme législateur : c'est le Père ; dans le Nouveau Testament, comme rédempteur par l'Incarnation : c'est le Fils ; et comme sanctificateur des âmes : c'est le Saint-Esprit. Mais ces trois états successifs de la monade ne constituent pas des per-

1. Τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν λέγειν τολμῶν μὴ προϋφεστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας, μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν (EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VI, 33, 1). Il me semble plus probable que Bérylle était modaliste.

2. S. ATHANASE, *De sententia Dionysii*, 5.

3. Les sources principales sont : SAINT ATHANASE, *Expositio fidei*, 2 ; *Oratio contra Arianos*, III, 36 ; IV, 2, 3, 9, 13, 15, 17 ; *De synodis*, 16 ; *De decretis nicaenae synodi*. SAINT HILAIRE, *De Trinitate*, IV, 12 ; SAINT ÉPIPHANE, *Haer.* LXII.

sonnes distinctes : ils sont seulement trois aspects, trois virtualités, trois modalités et comme trois noms du même être (ὡς εἶναι ἐν μίᾳ ὑποστάσει τρεῖς ὀνομασίας). Les sabelliens, continue saint Épiphane, apportaient ici, pour rendre leur pensée plus intelligible, la comparaison du soleil : le Fils est comme la lumière, le Saint-Esprit la chaleur, le Père la forme orbiculaire de l'astre (τὸν δὲ πατέρα αὐτὸν εἶναι τὸ εἶδος πάσης τῆς ὑποστάσεως) [1].

De plus, remarquons-le bien, chacun de ces trois états est temporaire et transitoire. L'υἱοπάτωρ cesse d'être Père dès qu'il s'incarne et devient Fils; il cesse d'être Fils dès qu'il apparaît comme Saint-Esprit [2]. Ce qui est Fils en Jésus-Christ, c'est l'humanité unie à Dieu : une fois l'union rompue, la filiation cesse d'exister. Toutes ces transformations s'expliquaient par un double mouvement dans la monade d'expansion et de retrait, πλατυσμός, συστολή, qui en dilatait ou en concentrait l'action, et qu'on nommait la διάλεξις divine.

Ainsi, cette forme de Sabellianisme se distinguait de l'ancien patripassianisme : 1° par le caractère transitoire des divers πρόσωπα : on ne pouvait plus dire que le Père avait souffert; 2° par l'introduction dans le sytème de la personne du Saint-Esprit, dont il n'était pas autrefois question; 3° par l'égalité établie entre les trois aspects, Père, Fils et Saint-Esprit. Le Père, comme tel, n'était plus la source de la Trinité : il devenait une modalité secondaire et temporaire : l'erreur subordinatienne se trouvait ruinée par la base [3].

Tel était le système, ou quelque chose d'approchant, qui se répandit en Égypte et dans la Pentapole sous l'épiscopat d'Héraclas et de Denys. Ce dernier écrivit,

1. Saint Épiphane, *Haer.* LXII, 1.
2. Saint Épiphane, *Haer.* LXII, 3. L'auteur de l'*Or. IV contra Arian.*, 25, suppose au contraire que c'est le Père qui apparaît ainsi comme Fils et Saint-Esprit, tout en restant Père.
3. Harnack, *Lehrb. der DG.*, I, 765, 766.

pour le réfuter, diverses lettres [1] dont l'une entre autres adressée à Ammonius et Euphranor, deux évêques de la Pentapole, choqua par sa teneur les orthodoxes d'Alexandrie. Denys fut dénoncé au pape son homonyme. Un échange de lettres s'ensuivit, vers 259-261, et le patriarche dut se justifier. On a conservé par saint Athanase, qui a composé un traité tout entier pour défendre la mémoire de son prédécesseur [2], et par saint Basile [3], une partie malheureusement trop petite des pièces de cette affaire. Elle permet cependant d'en saisir assez bien la physionomie, et d'apprécier la position théologique des personnages en cause.

Les accusations portées contre Denys d'Alexandrie étaient précises. On lui reprochait : d'avoir trop séparé et divisé le Fils d'avec le Père : διαιρεῖ καὶ μακρύνει, καὶ μερίζει τὸν υἱὸν ἀπὸ τοῦ πατρός [4] ; de nier l'éternelle paternité de Dieu et l'existence éternelle du Fils : οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ θεὸς πατήρ· οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ υἱός... ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν, οὐ γὰρ ἀΐδιός ἐστιν [5] ; de ne pas dire que le Christ est ὁμοούσιος à Dieu : ὡς οὐ λέγοντος τὸν Χριστὸν ὁμοούσιον εἶναι τῷ θεῷ [6] ; enfin de faire du Fils un simple fils adoptif, une créature étrangère au Père par sa nature, et de se servir, pour exprimer leurs rapports, de comparaisons choquantes, telles que : le Père est le vigneron, le Fils est la vigne; le Père est le charpentier, le Fils la barque qu'il a construite : ποίημα καὶ γενητὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, μήτε δὲ φύσει ἴδιον, ἀλλὰ ξένον κατ' οὐσίαν αὐτὸν εἶναι τοῦ πατρός, ὥσπερ ἐστὶν ὁ γεωργὸς πρὸς τὸν ἄμπελον καὶ ὁ ναυπηγὸς πρὸς τὸ

1. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, 26, 1.
2. S. Athanase, *De sententia Dionysii; De decretis nicaenae synodi*, 26 ; *De synodis*.
3. *Epist.* IX, 2; *De Spiritu sancto*, 72.
4. *De sententia Dionysii*, 16.
5. *De sent. Dionys.*, 14.
6. *De sent. Dionys.*, 18.

σκάφος, καὶ γὰρ ὡς ποίημα ὢν οὐκ ἦν πρὶν γένηται [1]. Cette dernière phrase, tirée de la lettre à Euphranor, contenait en somme tout l'arianisme.

Il fallait aviser immédiatement. Denys de Rome, qui avait reçu l'accusation, le fit par deux lettres : l'une privée au patriarche, pour lui demander de se justifier; l'autre destinée à la publicité, et qui formulait ce que le pape pensait être la vraie doctrine. De cette dernière, la plus importante, saint Athanase a heureusement reproduit une partie dans son *De decretis nicaenae synodi,* 26.

Le pape y repoussait d'abord le sabellianisme, puis condamnait ceux qui divisent la monarchie divine en trois hypostases et trois divinités séparées, en trois hypostases étrangères l'une à l'autre : εἰς τρεῖς δυνάμεις τινὰς καὶ μεμερισμένας ὑποστάσεις καὶ θεότητας τρεῖς... εἰς τρεῖς ὑποστάσεις ξένας ἀλλήλων παντάπασι κεχωρισμένας. Il faut au contraire, continuait-il, que la Trinité soit ramenée à l'unité, qu'elle soit ramassée et récapitulée, comme dans un faîte, dans un qui est le Dieu de l'univers : τὴν θείαν τριάδα εἰς ἕνα, ὥσπερ εἰς κορυφήν τινα (τὸν θεὸν τῶν ὅλων τὸν παντοκράτορα λέγω) συνκεφαλαιοῦσθαί τε καὶ συνάγεσθαι πᾶσα ἀνάγκη. Il condamnait ensuite l'erreur intolérable — c'était son expression — de ceux qui font du Fils une créature, et qui supposent un temps où il n'était pas, et il concluait : « Ainsi donc, il ne faut pas diviser en trois divinités l'admirable et divine monade, ni diminuer par le mot de création la dignité et l'éminente grandeur du Seigneur; mais il faut croire en Dieu le Père tout-puissant, et en Jésus-Christ son Fils, et au Saint-Esprit, et à l'union du Verbe avec le Dieu de l'univers, car *le Père et moi,* dit-il, *ne sommes qu'un,* et *Je suis dans le Père et le Père est en*

1. *De sent. Dionys.*, 4.

moi. Ainsi sera sauvegardée et la Trinité divine et la sainte prédication de la monarchie. »

Le pape se tenait ainsi à égale distance du sabellianisme, du trithéisme, et de l'arianisme. De l'ὁμοούσιος il ne disait rien : le mot était nouveau, et si son collègue d'Alexandrie l'évitait, le pape, lui, ne voulait pas l'adopter. Rien non plus contre le subordinatianisme strictement entendu ; mais l'erreur de la génération temporelle du Fils était implicitement condamnée. Sans distinguer entre le Verbe intérieur et proféré, entre la conception et la naissance du Fils, saint Denys prononçait simplement de ce *Fils,* qu'il avait toujours existé, bien qu'il fût dans le sein du Père : εἰ γὰρ γέγονεν ὁ υἱὸς, ἦν ὅτε οὐκ ἦν· ἀεὶ δὲ ἦν εἴ γε ἐν τῷ πατρί ἐστιν.

Denys d'Alexandrie répondit au pape par deux lettres. La première, écrite sur-le-champ, n'était qu'une ébauche d'apologie [1] ; la seconde, composée à loisir et intitulée Ἔλεγχος καὶ ἀπολογία, en quatre livres, présentait une justification en règle. De celle-ci il est resté des fragments dont voici l'analyse.

Le patriarche s'y défend d'abord de nier l'éternité du Fils : loin de la nier, il l'affirmait au contraire, et il la prouvait par le même argument qu'Origène : Dieu est la lumière éternelle, le Fils est l'éclat de cette lumière; or la lumière luit toujours : le Fils est donc éternel comme Dieu : Οὐ γὰρ ἦν ὅτε ὁ θεὸς οὐκ ἦν πατήρ... ὄντος οὖν αἰωνίου τοῦ πατρός, αἰώνιος ὁ υἱός ἐστι, φῶς ἐκ φωτὸς ὤν [2]. Passant ensuite au reproche de rejeter la consubstantialité du Père et du Fils, Denys observe que, sans doute, il lui était arrivé de se servir en passant (ἐξ ἐπιδρομῆς) de certaines comparaisons impropres pour mettre en lumière les relations du Père et du Fils, mais qu'il avait insisté ailleurs sur d'autres mieux ac-

1. *De sent. Dion.*, 18.
2. *De sent. Dion.*, 15.

commodées, comme celle des parents et des enfants, de la racine et de la plante, de la source et du fleuve. Que s'il n'avait pas employé le mot ὁμοούσιος, ce n'était pas qu'il en repoussât le sens, mais c'était parce qu'il ne l'avait pas trouvé dans les Écritures[1]. Puis reprenant la comparaison de l'esprit et de la parole déjà proposée par saint Justin et Tertullien, il s'efforce de la préciser et de la corriger : « L'esprit, dit-il, produit la parole et se manifeste en elle : la parole révèle l'esprit dans lequel elle est produite; l'esprit est comme la parole immanente; la parole est l'esprit s'élançant au dehors... Ainsi l'esprit est comme le père de la parole et existe en elle; la parole est comme la fille de l'esprit... Ils sont l'un dans l'autre bien qu'ils soient distincts l'un de l'autre : ils sont un quoiqu'ils soient deux (ἕν εἰσιν, ὄντες δύο) : ainsi le Père et le Fils ont été dits être un et l'un dans l'autre (ἓν καὶ ἐν ἀλλήλοις)[2]. » — L'accusation de séparer et de diviser le Père d'avec le Fils et le Saint-Esprit n'avait pas plus de fondement; car « c'est ainsi, réplique le patriarche, que nous étendons en Trinité l'indivisible unité, et que nous ramenons à l'unité la Trinité incapable de diminution » : οὕτω μὲν ἡμεῖς εἴς τε τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον, καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συνκεφαλαιούμεθα[3]. Et quant à faire de Dieu le créateur du Fils (ποιητὴν καὶ δημιουργόν), Denys protestait qu'il n'y avait jamais songé : Dieu est le Père non le créateur du Fils. Le mot ποιητής est d'ailleurs susceptible d'un sens plus large : et c'est ainsi que les auteurs sont dits être les créateurs (ποιηταί) de leurs discours, bien qu'ils en soient réellement les pères[4].

1. *De sent. Dion.*, 18.
2. *De sent. Dion.*, 23.
3. *De sent. Dion.*, 17.
4. *De sent. Dion.*, 20, 21.

Telle est en résumé la défense que Denys d'Alexandrie opposa à ses accusateurs. N'y avait-il en effet dans son cas, comme il le prétend, que précipitation et négligences d'expressions? Probablement. Saint Athanase l'excuse, en disant qu'à l'exemple des apôtres il a parlé κατ' οἰκονομίαν, insistant sur la vérité qu'il voulait inculquer [1]. Saint Basile est plus sévère [2]. Quoi qu'il en soit, et s'il y avait eu défaillance passagère, le disciple d'Origène s'était rapidement ressaisi. Distinction des personnes, unité, consubstantialité, circumin-session, génération du Verbe par l'intelligence, rien ne manquait à l'orthodoxie de sa doctrine. Il admettait sans doute trois hypostases, et il semble que ses adversaires ne fussent pas complètement d'accord avec lui sur la légitimité de cette expression [3]; mais on ne voit pas que saint Denys de Rome l'ait rejetée. Ce dont le pape ne voulait pas, et que son collègue d'Alexandrie repoussait aussi bien que lui, c'était trois hypostases divisées et séparées l'une de l'autre.

On a vu ci-dessus que le langage d'Origène sur le Saint-Esprit semble parfois défectueux, et que saint Jérôme notamment l'a vivement relevé. C'est pour l'avoir reproduit sans doute que ses successeurs, Denys, Théognoste, Pierius ont été accusés à leur tour de rabaisser la personne du Saint-Esprit, de le subordonner au Père et au Fils, de le ranger parmi les créatures sujettes [4]. Comme nous n'avons plus les textes incriminés, il est difficile de juger de la valeur de ces accusations. Dans les deux fragments cités par saint Athanase dans son *Épitre* IV *à Sérapion*, 11, Théognoste, loin de rabaisser le Saint-Esprit, s'ap-

1. *De sent. Dion.*, 6-12.
2. *Epist.* IX, 2.
3. SAINT BASILE, *De Spiritu sancto*, 72.
4. Pour Denys, voir S. BASILE, *De Spir. sancto*, 72; *Epist.* IX, 2; pour Théognoste et Pierius, voir PHOTIUS, *Bibl.*, codd. 106, 119.

plique au contraire à montrer qu'on aurait tort de conclure à sa supériorité sur le Père et le Fils de ce qu'il habite dans les parfaits, c'est-à-dire les chrétiens baptisés, et de ce que les péchés commis contre lui sont irrémissibles[1]. Saint Basile a tiré de Denys d'Alexandrie, en faveur de la divinité du Saint-Esprit, trois textes, qu'il a insérés dans son ouvrage [2]. D'autre part, les singularités reprochées à Hiéracas par saint Épiphane ne paraissent pas avoir atteint sa foi en la divinité de l'Esprit-Saint[3]. Pamphile consacre le chapitre IV du livre premier de son Apologie pour Origène à établir qu'Origène admettait que le Saint-Esprit est incapable de changements, qu'il n'est pas une créature, qu'il est égal au Père et au Fils et omniscient. C'est sa propre foi que Pamphile nous déclare ici. A son tour, Methodius voit dans le Saint-Esprit une ἐκπορευτὴ ὑπόστασις qui sort du Père comme Ève est sortie d'Adam[4], qui est de sa substance par conséquent. La Didascalie veut que l'on adore ensemble « Dieu [le Père] tout-puissant, et Jésus [son Fils] le Christ et le Saint-Esprit[5] ». Enfin Adamantius, après avoir énoncé sa foi au Verbe consubstantiel, énonce aussi sa foi à l'Esprit-Saint éternel : πιστεύω δὲ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι τῷ ἀεὶ ὄντι (I, 2).

Il y avait donc sur la Trinité à la fin IIIe siècle, soit à Alexandrie, soit en Syrie, soit dans le Pont, un enseignement orthodoxe et ferme. On le trouve résumé

1. Cf. RADFORD, *op. cit.*, p. 36 et suiv.

2. *De Spir. sancto*, 72. S. Basile assure que Firmilien de Césarée professait également la divinité du Saint-Esprit dans des livres qu'il avait laissés et que nous n'avons plus (*De Spir. sancto*, 74).

3. S. Épiphane dit qu'Hiéracas ne suivait pas sur la Trinité les sentiments d'Origène et qu'il admettait que le Saint-Esprit est ἐκ πατρός. Mais il lui reproche d'avoir vu en Melchisédec une théophanie de l'Esprit-Saint (*Haer.* LXVII, 2, 3; cf. LV, 5).

4. Fragment IV, ap. BONWETSCH, 355.

5. Chap. XXIV, 12, 1, page 190.

d'une façon heureuse dans une courte formule de foi de saint Grégoire le Thaumaturge [1], dont l'authenticité paraît définitivement établie, et qui doit remonter aux années 260-270. Le Verbe y est dit θεὸς ἐκ θεοῦ... υἱὸς ἀληθινὸς ἀληθινοῦ πατρός... καὶ ἀΐδιος ἀϊδίου : le Saint-Esprit, ἐκ θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον... εἰκὼν τοῦ υἱοῦ τελείου τελεία, ζωὴ ζώντων αἰτία : la Trinité τριὰς τελεία, δόξῃ καὶ ἀϊδιότητι καὶ βασιλείᾳ μὴ μεριζομένη μηδὲ ἀπαλλοτριουμένη. Et l'auteur conclut : « Il n'y a donc rien de créé ni de sujet dans la Trinité (οὔτε οὖν κτιστόν τι, ἢ δοῦλον ἐν τῇ τριάδι) ; il n'y a rien de surajouté, comme si, n'existant pas d'abord, il était survenu plus tard. Le Fils n'a donc jamais manqué au Père ni l'Esprit au Fils : cette même Trinité est toujours immuable et inaltérable. » Une pareille formule, affirmant nettement, avec la distinction des personnes, leur éternité et leur égalité, l'immortalité et la perfection non seulement du Père, mais aussi du Fils et du Saint-Esprit, était contre l'arianisme une protestation d'avance victorieuse.

3. — Création, incarnation, rédemption.

Nous avons déjà signalé la réfutation par Denys d'Alexandrie de l'erreur philosophique qui fait la matière éternelle. Théognoste, au dire de Photius (*cod.* 106), avait repris cette réfutation, qui le fut encore par l'auteur de l'Adamantius (vi, 4). Dieu, enseigne Methodius, a créé le monde, et, bien qu'il le portât éternellement en lui en puissance, il ne l'a cependant créé que dans le temps [2]. Thèse dirigée contre Origène.

Ce monde est résumé dans l'homme, le micro-

1. Ἔκθεσις πίστεως, Hahn, § 185.
2. *De libero arbitr.*, XXII, 9-11; *De creatis*, II, XI.

cosme[1]. L'homme est caractérisé par la liberté[2]; il a été fait immortel et à l'image de Dieu : ὁ γὰρ θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ ἀφθαρσίᾳ, καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος ἐποίησεν αὐτόν — τὸ θεοειδὲς καὶ θεοείκελον[3].

L'homme est libre : c'est la vérité capitale qu'origénistes et antiorigénistes proclament contre le manichéisme naissant, et comme fondement de la morale. On se rappelle qu'Origène avait voulu trouver dans cette liberté l'explication même de l'inégalité des conditions humaines, et que cette idée l'avait conduit à l'hypothèse de la préexistence des âmes. C'est autour de cette hypothèse qu'amis et ennemis mènent la lutte pendant quelque temps après lui. Pierius semble avoir ici suivi Origène[4]; et Pamphile ne croit pas que l'on puisse, pour cette opinion, taxer le maître d'hérésie, puisque, après tout, l'Eglise n'a rien défini sur ce point, et que les autres hypothèses sur l'origine de l'âme sont sujettes à d'inextricables difficultés[5]. La préexistence des âmes et leur insertion dans les corps par suite d'une faute commise par elles antérieurement à cette union est cependant combattue par Pierre d'Alexandrie dans son Περὶ ψυχῆς[6], par l'auteur de l'Adamantius (v, 21) et par saint Methodius[7]. Cette doctrine, selon Pierre, était une doctrine grecque, étrangère au christianisme[8]. L'Église lui a donné raison.

Mais alors d'où vient le mal et le péché? Le gnosticisme en faisait une nécessité de nature et le mani-

1. Method., *De resur.*, II, 10, 2.
2. Method., *De lib. arbitr.*, XVI, 2, 7; *De resur.*, I, 38, 3; 57, 6; *Conviv.*, III, 17.
3. Method., *De resur.*, I, 35, 2; 36, 2; 34, 3.
4. Photius, *Bibl.*, cod. 119.
5. *Apol. pro Orig.*, lib. I, cap. 9.
6. *P. G.*, XVIII, 520.
7. *De resur.*, I, 55, 4.
8. Harnack, *Gesch. der altchr. Liter.*, *Die Ueberl.*, p. 447.

chéisme une sorte de substance. Adamantius combat cette erreur. Le mal moral n'existe pas en soi : c'est un accident, le fait de la liberté angélique ou humaine. Le bien essentiel n'en saurait être l'auteur ni le sujet : seul, le bien participé en est capable à cause de sa liberté imparfaite (III, 8-10, 13; IV, 10, 11; cf. I, 28). C'est aussi la réponse de Methodius; mais il remarque bien qu'elle est incomplète. Le péché, œuvre de la liberté, tient aussi, par ses racines, à notre condition actuelle. La chair se trouve inclinée au mal depuis que le démon a soufflé en nous la corruption en faisant tomber Adam [1]. L'état de notre premier père nous a été transmis, et la lutte contre les penchants qui en viennent est pour nous un devoir qui ne cessera qu'avec la vie [2].

Notre-Seigneur a été précisément envoyé pour nous aider dans cette lutte, « pour compléter le pouvoir de la liberté humaine [3] », mais d'abord pour nous racheter du péché. Le Verbe s'est fait homme (ἐνανθρωπήσας) [4]; il a pris de la Vierge Marie une chair terrestre, la chair d'Adam, une chair semblable à la nôtre puisqu'il devait sauver la nôtre, et parce qu'il convenait que le démon fût vaincu par le même homme qu'il avait séduit [5]. Par cette incarnation, le Verbe ne s'est pas transformé en la chair : il ne s'est pas dépouillé de sa divinité [6] : il s'est seulement uni intimement à une humanité (συνενώσας καὶ συγκεράσας) [7], d'une union qui laisse subsister les deux natures : Θεὸς ἦν φύσει καὶ γέγονεν ἄνθρωπος φύσει [8], — ὄντως θεὸν κατὰ πνεῦμα καὶ ὄντως ἄνθρωπον

1. *De lib. arbitr.*, XVII, 4, 5; XVIII, 4 et suiv.; *De resur.*, II, 4, 3; 6, 2.
2. *De resur.*, I, 38, 1; 39, 5; 43, 2 et suiv.; II, 4, 3; 6, 3.
3. *Didascalie*, ch. XXVI, 17, 1.
4. METHODIUS, *Conviv.*, I, 5; VIII, 7; X, 2; PIERRE, *P. G.*, XVIII, 521.
5. METHODIUS, *Conviv.*, III, 6; *De resur.*, II, 8, 7; ADAMANTIUS, IV, 15; V, 3, 9.
6. PIERRE, *P. G.*, XVIII, 509; ADAM., IV, 6.
7. METHOD., *Conviv.*, III. 5.
8. PIERRE, *P. G.*, XVIII, 512, 521.

κατὰ σάρκα ὁμολογήσαντες Χριστόν[1]. Et ces deux natures ont chacune leurs opérations[2] et leur volonté[3]. Mais du reste l'unité et l'identité de personne avant et après l'incarnation sont nettement affirmées ; et le concile d'Éphèse a pu invoquer ici le témoignage de Pierre d'Alexandrie. C'est le Verbe qui est né dans le sein de Marie (γενόμενον ἐν μήτρᾳ), et qui s'y est fait chair par la volonté et la puissance de Dieu[4]. « Celui qui est descendu est vraiment celui qui est remonté », ἀληθῶς γὰρ ὁ καταβὰς αὐτός ἐστι καὶ ὁ ἀναβάς[5]. Son corps est demeuré réel après la résurrection aussi bien que dans la transfiguration[6].

En prenant ainsi notre nature, en devenant Homme-Dieu, le Verbe incarné, remarque Methodius, récapitulait en lui toute l'humanité. Il est le second Adam, en qui cette humanité a été pétrie à nouveau, et, par son union avec le Verbe, restaurée déjà et renouvelée[7]. C'est le commencement du salut, mais seulement le commencement. Devenu notre représentant et s'étant chargé de nos péchés[8], Jésus-Christ a souf-

1. Adamant., V, 11 ; cf. Method., *Conviv.*, III, 4.
2. Adam., V, 8.
3. Denys, Feltoe, p. 233 et suiv., *P. G.*, X, 1597, 1599 ; cf. Harnack, *Gesch. der altchr. Liter.*, *Die Ueberl.*, p. 421. M. Feltoe, p. 230, émet des doutes sur l'authenticité du passage.
4. Pierre, *P. G.*, XVIII, 512. Le codex Baroccianus 142 attribue à Pierre un sermon περὶ τῆς θεοτόκου. Il n'est pas sûr que ce fût là le titre exact de ce discours, encore que le mot θεοτόκος fût peut-être en usage dès cette époque. Néanmoins, un sermon ayant pour objet la Sainte Vierge, à la fin du IIIe siècle, est chose remarquable.
5. Adamantius, V, 7. Ce n'est pas à dire que l'expression chez cet auteur soit toujours bien rigoureuse, encore que la pensée soit exacte. On s'aperçoit que la langue de la christologie n'est pas encore complètement élaborée. Voir par exemple V, 7 et 8.
6. Method., *De resur.*, III, 7, 12 ; 12, 3 et suiv. Encore un trait contre Origène, que l'on accusait de faire évanouir l'humanité de Jésus-Christ après la résurrection.
7. Method., *Conviv.*, III, 3, 4, 5, 8. Methodius pousse les choses si loin qu'il semble identifier le Christ avec la personne du premier Adam.
8. *Didascalie*, ch. VIII, 25, 9-12.

fert pour nous et nous a purifiés de son sang[1]. Il nous a rachetés par sa passion. On se souvient qu'Origène avait émis l'idée que le sang de Jésus-Christ avait été un prix payé au démon pour la délivrance de nos âmes captives. Adamantius repousse avec indignation cette idée : c'est un blasphème absurde, πολλὴ βλάσφημος ἄνοια ! Le sens de cette λύτρωσις est plutôt que Jésus-Christ nous a rachetés de l'esclavage du péché ; car, ayant commis le péché, nous étions devenus ses esclaves ; seulement, ce rachat doit s'entendre métaphoriquement (καταχρηστικῶς), puisque d'ailleurs le Sauveur a repris la vie qu'il avait donnée pour nous (I, 27).

Ainsi, nous trouvons représentées dans la sotériologie de cette époque les trois théories mystique, réaliste et des droits du démon qui se rencontrent çà et là dans toute l'antiquité ; mais la dernière n'y reçoit qu'une énergique réprobation.

Quant aux effets de la rédemption, ils correspondent aux plaies que Jésus-Christ est venu guérir en nous ; c'est le pardon des péchés, la vérité, la grâce et l'immortalité, la résurrection de la chair[2].

§ 4. — L'Église, l'initiation chrétienne, l'eucharistie

L'œuvre de salut commencée et assurée par Jésus-Christ se réalise dans l'Église, son épouse, qui lui engendre continuellement des enfants, qui l'engendre lui, Christ et Verbe, dans le cœur des fidèles[3]. Il n'y a et il ne peut y avoir qu'une Église[4], sainte, pure et

1. *Didasc.*, ibid. ; METHOD., *De la distinction des aliments*, XI, 4 ; XV.
2. METHOD., *Conviv.*, VII, 6 ; *De resur.*, II, 18, 8 ; 24, 4 ; III, 23, 4, 6.
3. METHOD., *Conviv.*, III, 8 ; VIII, 11.
4. *Didasc.*, XXIII, 5, 5.

immaculée[1]; catholique parce que ses membres sont répandus dans le monde entier, διὰ τὸ καθ' ὅλου τοῦ κόσμου εἶναι[2]; apostolique, parce que ses premiers chefs ont été les apôtres, et qu'elle en suit toujours la doctrine et les lois[3]. Comme elle est la dépositaire de la vérité, quiconque s'éloigne d'elle tombe nécessairement dans l'erreur[4]. Malheur à qui méprise ses enseignements et devient hérétique[5]; mais malheur aussi à qui fomente des schismes et brise son unité. Dieu a montré dans l'Ancien Testament comment il traitera ces téméraires[6].

Les écrits disciplinaires surtout nous montrent les membres de l'Église nettement partagés en clercs et laïcs, les diaconesses cependant tenant à la fois des deux ordres[7]. Le chef de la communauté chrétienne est l'évêque. La *Didascalie* ne tarit pas sur ses prérogatives et sa dignité. Il est la tête des fidèles (vi, 14, 11), prince des prêtres, docteur et père après Dieu dont il tient la place (ix, 26, 4); à lui le droit et le devoir de prêcher et d'enseigner (v, 11), de reprendre et de juger ceux qui pèchent (v, 11; vii, 18, 2, 3), de remettre les péchés (vii, 20, 9); c'est à lui qu'il appartient de consigner le baptisé, de donner le Saint-Esprit, de distribuer l'eucharistie (ix, 32, 4; 33, 2). Il commande aux prêtres et aux diacres, et sans lui on ne doit rien faire (iv, 1, 1; ix, 27, 1-3). Beaucoup de ces textes rappellent les épîtres de saint Ignace.

On entre dans l'Église par le baptême. Le baptême

1. *Didasc.*, IX, 26, 1; XXIV, 14, 10.
2. Adam., I, 8; *Didasc.*, I, prol., 1; IX, 26, 1, etc.
3. *Didasc.*, I, prol.; *Can. eccles.*, II.
4. Adam., V, 28.
5. *Didasc.*, XXIII, 1, 1; 5, 1, 2.
6. *Didasc.*, XXIII, 1, 2; 3, 7; 4, 1-4.
7. *Didasc.*, XV, 5; XVI, 12.

est le sceau, σφραγίς, le sceau infrangible imprimé par Dieu sur le chrétien[1] : c'est une illumination, φωτισμός[2] ; il est aussi l'achèvement de l'homme, τελείωσις : le chrétien est achevé, parfait[3]. La *Didascalie* décrit sans beaucoup de suite le rite du baptême en Syrie[4]. Le catéchumène recevait d'abord l'imposition des mains et une onction d'huile, qui était faite sur les femmes par les diaconesses. Puis il était plongé dans l'eau pendant qu'on invoquait les noms divins, c'est-à-dire au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. L'évêque ou, avec sa délégation, les prêtres et les diacres étaient les ministres ordinaires du baptême : les femmes, pas même les diaconesses, ne devaient le conférer[5]. L'effet du baptême est de remettre les péchés à celui qui le reçoit, de l'engendrer à une vie nouvelle, de lui donner le Saint-Esprit, d'en faire un autre Christ[6].

Il n'y a qu'un seul baptême qui ne peut se renouveler[7]. Ce principe toutefois, comme on l'a remarqué ailleurs, ne tranchait pas immédiatement la question du renouvellement du baptême conféré par les hérétiques. Nous avons dit ci-dessus la part que Denys d'Alexandrie et Firmilien de Césarée avaient prise dans la discussion de cette question entre Rome et

1. *Didasc.*, IX, 32, 4; XVI, 12, 3.
2. *Didasc.*, IX, 12, 4.
3. THÉOGNOSTE, *P. G.*, X, 240, 241 : Τὸ δὲ πνεῦμα σφραγίς ἐστι τῶν τελειουμένων; *Didasc.*, X, 39, 6; *Can. eccles.*, XII.
4. Ch. XVI, 12, 2-3.
5. *Didasc.*, XV, 9, 1, 2; XVI, 12, 3. FIRMILIEN (*Epist.* LXXV, 10) note comme un scandale qu'une femme ait osé baptiser en employant les formules officielles.
6. *Didasc.*, IX, 32, 4; 33, 2; XX, 9, 1, 4; XXIV, 14, 6; XXVI, 21, 1, 4. METHODIUS : Ὅπως ἕκαστος τῶν ἁγίων, τῷ μετέχειν Χριστοῦ, Χριστὸς γεννηθῇ (*Conviv.*, VIII, 8, 9; *De la sangsue*, VIII, 2, 3; *De la distinction des aliments*, IV, 1). Malgré cela, saint Épiphane signale comme une singularité d'Hiéracas qu'il excluait du ciel les enfants baptisés morts avant d'avoir accompli des bonnes œuvres (*Haer.* LXVII, 2,. — Le martyre, lui aussi, remet tous les péchés (*Didasc.*, XX, 7, 27; 8; 9, 6).
7. *Didasc.*, XXIV, 12, 2.

les Africains[1]. Firmilien et les Églises de Cappadoce soutinrent le sentiment de saint Cyprien; Denys joua surtout un rôle de conciliation et de paix.

Après avoir été baptisé et confirmé[2], le nouveau chrétien était admis à la sainte eucharistie. L'eucharistie est le pain sanctifié par les invocations[3], une nourriture sainte, ἅγια τροφή, ou simplement « les choses saintes », τὰ ἅγια[4], ou encore τὰ ἅγια τῶν ἁγίων[5] : mais, plus précisément, recevoir le pain et le calice c'est communier, participer au corps et au sang de Jésus-Christ[6]; c'est toucher le corps et le sang du Christ, geste que l'on ne peut faire si l'on n'a pas reçu validement le baptême et si l'on n'est pas pur de corps et d'esprit[7]. Le même Adamantius, qui s'exprime d'une façon si réaliste, dira sans doute, dans la même phrase, que le Christ a fait du pain et du breuvage les images, εἰκόνες, de son corps et de son sang (IV, 6); la *Didascalie* pressera les fidèles d'offrir « l'eucharistie agréable, image du corps royal du Christ[8] »; mais ces manières de parler que nous avons déjà rencontrées chez les Latins, et que nous rencontrerons encore chez les Grecs, ne supposent nullement que ceux qui les

1. Voir ci-dessus, chap. XI.
2. M. Funk (*Didascalia et Constitut. apostol.*, I, p. 208, note) ne croit pas que dans la Didascalie XVI, 12, il soit fait allusion à la confirmation, parce que l'onction et l'imposition des mains dont il y est question précédaient le baptême.
3. *Didasc.*, XXVI, 22, 2.
4. DENYS, FELTOE, p. 58, 59, 103.
5. DENYS, FELTOE, p. 103.
6. ADAM., IV, 6; DENYS, FELTOE, 58; PIERRE d'ALEX., *Epist. canonica*, can. VIII.
7. DENYS, FELTOE, 103; FIRMILIEN, *Epist.* LXXV, 21.
8. XXVI, 22, 2. La traduction latine porte : « eam quae secundum similitudinem regalis corporis Christi est acceptam eucharistiam offerte »; le grec correspondant des *Constitutions apostoliques* porte : τὴν ἀντίτυπον τοῦ βασιλείου σώματος Χριστοῦ δεκτὴν εὐχαριστίαν (VI, 30, 2). Le mot primitif devait être ἀντίτυπον.

emploient sont des symbolistes. Elles marquent seulement le caractère sacramentel, le caractère de signe et de symbole qui convient dans l'eucharistie aux éléments sensibles. Le pain et le vin sont les figures, les antitypes du corps et du sang en quoi ils sont intérieurement transformés, et qui sont devenus nourriture et breuvage pour nous.

C'est le Saint-Esprit qui est l'agent de cette sanctification[1]; et c'est pourquoi la Didascalie ne veut pas que les chrétiennes qui ont en elles l'Esprit-Saint s'abstiennent de l'eucharistie pendant leur crise mensuelle. Possédant en elles le Saint-Esprit, elles peuvent participer aux œuvres de l'Esprit-Saint[2]. L'auteur de la lettre à Basilide était d'un avis différent[3]. En tout cas, outre la pureté générale du cœur, on exigeait spécialement du communiant qu'il pardonnât les injures et fût en paix avec ses frères[4]. A ce compte l'eucharistie est un principe de sanctification et remet les fautes de qui la reçoit. Elle peut même, en cas d'absolue nécessité, tenir lieu d'absolution et suppléer à la réconciliation ecclésiastique[5].

En même temps qu'elle est reconnue comme un sacrement, l'eucharistie est regardée comme un sacrifice. La Didascalie en parle souvent, quoique assez brièvement en ce sens, et dit qu'on l'offre pour les défunts :

« Offrez l'eucharistie agréable... dans vos assemblées, dans vos cimetières, à la sortie de ceux qui meurent (aux enterrements, offrez) le pain sans tache fait dans le feu et

1. *Didasc.*, XXVI, 21, 2, 3.
2. XXVI, 21, 2. L'auteur tient à réagir violemment contre les impuretés légales du mosaïsme.
3. Feltoe, p. 102, 103.
4. *Didasc.*, XI, 53, 4.
5. Voir dans Denys (Eusèbe, *H. E.*, VI, 44; Feltoe, 19-21) l'histoire de la dernière communion de Sérapion.

sanctifié par les invocations. Priez et offrez (le sacrifice) sans hésitation aucune pour ceux qui dorment (les morts)[1]. »

§ 5. — La pénitence, l'ordre, le mariage.

On a vu plus haut qu'Origène avait émis sur la pénitence une doctrine déjà détaillée et fort précise. Cette bonne semence ne fut pas perdue, et la crise novatienne, qui atteignit l'Orient comme l'Occident, la fit encore se développer. On peut distinguer dans cette question des principes généraux et des détails pratiques qu'il sera utile, pour plus de clarté, d'étudier successivement.

Le premier principe est le droit et le pouvoir de l'Église et, plus particulièrement, de l'évêque, de juger les chrétiens pécheurs et de leur remettre leurs péchés. La Didascalie y revient à plusieurs fois :

« Sache, ô évêque, que tu tiens la place de Dieu tout-puissant et que tu as le pouvoir de remettre les péchés; car c'est à vous, évêques, qu'il a été dit : *Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sera délie*. Ayant donc le pouvoir de délier, connais-toi toi-même » (VII, 18, 2, 3). « Toi donc, évêque, juge d'abord avec sévérité, puis plus tard, reçois le pécheur avec miséricorde et pitié, pourvu qu'il témoigne se repentir, réprimande-le, punis-le, persuade-le et purifie-le » (VI, 13, 4)[2].

Le second principe est que tout péché est rémissible

1. XXVI, 22, 2. Voyez encore IX, 36, 4; XII, 57, 6; 58, 3; *Canon. eccles.*, XXV, XXVI; FIRMILIEN, *Epist.* LXXV, 10.

2. Et voyez encore V, 11; VI, 18, 1; VII, 20, 9; IX, 34, 4; S. METHODIUS, *De la lèpre*, VII, 4-7. Quelques expressions de Firmilien (*Epist.* LXXV, 4) paraissent supposer que l'évêque ne remet pas les péchés, et incite seulement les pénitents à satisfaire à Dieu. Nul doute cependant qu'en Cappadoce, comme ailleurs, les pénitents ne fussent réconciliés par l'évêque. Firmilien veut dire sans doute que le pouvoir de l'évêque est seulement ministériel.

par l'évêque, pourvu que celui qui s'en est rendu coupable soit en état d'être pardonné. Tertullien, on s'en souvient, avait excepté de cette rémissibilité les trois péchés capitaux : même en Occident sa voix n'avait trouvé que peu d'écho. Mais, en Orient, au moment où nous sommes, le novatianisme faisait échec aux décisions de l'Église concernant les *lapsi*. L'évêque d'Antioche, contemporain de Corneille, Fabius, inclinait vers le schisme[1] ; les Églises d'Asie Mineure et de Cappadoce étaient profondément troublées. Aussi voyons-nous, dans nos documents, les protestations se multiplier contre cette doctrine impitoyable qui condamnait les *lapsi*, même repentants, aux châtiments divins. Denys écrit à Fabius, à Novatien lui-même, pour tâcher de les ramener; à diverses personnes et Églises, pour les prémunir contre l'erreur[2]. Il veut qu'on accueille avec bonté les pénitents et qu'on les réunisse aux autres fidèles; qu'on absolve les malades bien disposés en danger de mort, et, s'ils reviennent à la santé, que l'on tienne pour valide cette absolution[3]. Mêmes sentiments dans Firmilien[4], mais surtout dans la Didascalie qui ne cesse de recommander de se défier des rigoristes et de pratiquer envers les pécheurs la douceur et la miséricorde (VI, 12, 1 ; 14, 3, 10, 11 ; 15, 1, 3 ; VII, 21). Au reste, dans aucun des documents disciplinaires de cette époque, il n'est question de refus d'absolution. On y trouve bien que les meurtriers volontaires et certains impudiques d'un genre spécial sont soumis à une pénitence qui dure toute la vie[5] ; mais nulle part il n'est réglé qu'ils ne seront pas absous.

1. EUSÈBE, *H. E.*, VI, 44, 1.
2. EUSÈBE, *H. E.*, VI, 41 ; 42, 5, 6 ; 44 ; 45 ; 46 ; VIII, 8.
3. FELTOE, 60, 63, 64.
4. *Epist.* LXXV, 4.
5. *Concile d'Ancyre* (314), can. 16, 17, 22.

Pour l'apostasie, la pénitence prévue ne va pas au delà de dix ans[1].

Voilà donc les principes : l'évêque peut pardonner les péchés, et tous les péchés quels qu'ils soient. L'unique condition requise est que les coupables en fassent pénitence; et c'est pourquoi l'évêque a le devoir de les appeler, de les presser, de les amener à cette pénitence[2].

Comment, pratiquement, s'accomplit-elle, et quels en sont les éléments?

Très souvent, s'il s'agit de fautes publiques, l'évêque prendra l'initiative de réprimander les délinquants et de les interroger sur leur conduite[3]. Mais, d'autres fois, le pécheur vient de lui-même confier à l'évêque l'état de son âme afin d'être guéri[4]. Dans le premier cas, on vient de le dire, la Didascalie veut que l'évêque, trouvant le pécheur dans l'église, lui adresse des reproches et le fasse mettre dehors. « Quand il sort dehors... qu'on l'interroge et qu'on le maintienne en dehors de l'église, puis, que l'on rentre et que l'on intercède pour lui... Alors, évêque, fais-le entrer et demande-lui s'il se repent; s'il est digne d'être reçu dans l'Église, impose-lui des jours de jeûne d'après son péché, deux semaines ou trois ou cinq ou sept, puis laisse-le aller » (vi, 16, 1, 2).

La pénitence proprement dite ou satisfaction suit donc l'aveu. Pour certaines fautes publiques elle était déterminée d'avance par des canons pénitentiels. On en a des exemples dans les lettres canoniques de saint Grégoire le Thaumaturge, de Pierre d'Alexandrie et des conciles d'Ancyre (314) et de Néocésarée (314-325).

1. *Conc. d'Ancyre*, can. 9.
2. *Didasc.*, VI, 13, 4; 16.
3. *Didasc.*, VI, 16, 1.
4. Method., *De la lèpre*, VII, 4.

Pour les autres fautes, elle était fixée par l'évêque suivant la culpabilité du pénitent. En général, la discipline de l'Orient nous apparaît à ce point de vue plus douce que celle de l'Occident, surtout que celle de l'Espagne, et les canons 21 et 23 du concile d'Ancyre montrent qu'on avait tendance encore à l'adoucir[1]. C'est dans l'épître canonique du Thaumaturge, qui date de 254-258 environ, que l'on rencontre mentionnées pour la première fois les quatre stations de la pénitence telle que la pratiquaient les Églises du Pont et de la Cappadoce : la station des pleurants (προσκλαύσις), qui restaient hors de l'église, à la porte ; celle des auditeurs (ἀκρόασις), qui se tenaient dans le vestibule intérieur, et sortaient après la prédication avec les catéchumènes ; celle des prosternés (ὑπόπτωσις), placés sous le narthex, et qui sortaient aussi en même temps que les catéchumènes ; enfin celle des consistants (σύστασις), qui assistaient avec les fidèles à tout le service divin, mais sans y communier. Cette communion aux saints mystères (μέθεξις τῶν ἁγιασμάτων) mettait fin à la pénitence (canon 11). On a cru longtemps que ce type de pénitence avait été celui de toute l'Église. Il n'en est rien. C'était un type local que ni l'Église latine ni les Églises de Syrie et d'Égypte ne paraissent avoir connu. La Didascalie dit seulement que le pénitent devra sortir de l'église avec les catéchumènes, après la prédication, et n'assistera pas au service liturgique proprement dit (x, 39, 5, 6 ; 40, 1). Avec cela, il devra jeûner, prier, se lamenter, s'imposer les mortifications ordinaires. Dans le cas des *lapsi,* nous voyons, à Alexandrie, les confesseurs intervenir en leur faveur

1. Le canon 21 réduit à dix ans la pénitence des prostituées infanticides, qui auparavant était de toute la vie ; le canon 23 réduit à cinq ans celle des homicides involontaires, qui antérieurement était de sept ans.

pour obtenir leur pardon, et cette intervention était considérée comme légitime et efficace[1].

La pénitence une fois accomplie et jugée suffisante, le pécheur était absous et réconcilié par l'évêque[2]. L'évêque lui imposait la main pendant que les fidèles priaient pour lui, et lui permettait d'assister désormais au service divin. La Didascalie remarque expressément que, par cette imposition de la main, qui est comme un second baptême, le pénitent recevait le Saint-Esprit, témoignage non équivoque de la purification intérieure qu'opérait l'absolution, et de son caractère sacramentel[3].

On a déjà dit la place absolument centrale et prépondérante attribuée à l'évêque dans l'Église par les textes du IIIe siècle. Il est naturel dès lors que, à la suite de saint Paul, ils insistent aussi sur les garanties que devait présenter l'élu et sur les vertus dont il devait donner l'exemple[4]. La Didascalie veut qu'il ait au moins cinquante ans; toutefois, en cas de nécessité, elle est moins exigeante : l'essentiel est qu'il possède les qualités de sa charge[5]. Il est bon, disent les *Canons ecclésiastiques* (XVI), que l'évêque ne soit pas marié; s'il l'est, qu'il soit au moins *unius uxoris*. L'évêque est désigné par l'assemblée locale, mais or-

1. DENYS, ap. EUSÈBE, *H. E.*, VI, 42, 5, 6; FELTOE, p. 18.
2. METHODIUS, *De la lèpre*, VII, 6.
3. « Puis, quand l'un d'eux (des pécheurs) se sera converti et montrera des fruits de pénitence, recevez-le à la prière comme (on le fait) pour un païen. Comme donc tu baptises le païen pour le recevoir ensuite, de même tu imposeras la main à celui-ci, tandis que chacun priera pour lui, puis tu le feras entrer, et l'associeras à l'Église; il aura cette imposition des mains en place du baptême, car soit par l'imposition des mains, soit par le baptême, on reçoit communication du Saint-Esprit » (X, 41, 1, 2; voir encore VII, 17, 7). La traduction latine est concordante.
4. *Didascalie*, IV, V; *Can. eccles.*, XVI.
5. *Didasc.*, IV, 1, 1-5.

donné et établi, par l'imposition des mains, prêtre par excellence et chef dans le sacerdoce[1].

Cependant, comme il serait impossible à l'évêque de suffire par lui seul à tout le ministere de l'Église, « il se fera des prêtres, ses conseillers et ses assesseurs, ainsi que des diacres et des sous-diacres autant qu'il en aura besoin[2] ». C'était un titre à être promu dans les rangs du clergé que d'avoir confessé sa foi dans la persécution[3]. En revanche, la digamie, le baptême des cliniques étaient des irrégularités qui normalement s'opposaient à cette promotion[4]. De plus, un prêtre ou un diacre convaincus d'avoir commis, avant leur ordination, un péché charnel grave devaient, le premier, cesser d'offrir le saint sacrifice tout en continuant ses autres fonctions, le second ne remplir que les fonctions de l'ordre inférieur[5]. Cette disposition montre l'incompatibilité que l'on sentait exister entre les rapports sexuels au moins illégitimes et le service de l'autel. En vertu du même sentiment, les prêtres et les diacres ne pouvaient se marier après leur ordination, bien qu'il leur fût permis d'user du mariage antérieurement contracté[6]. Et même encore ici, les Canons ecclésiastiques (xviii) émettent le vœu que les prêtres s'abstiennent dans une certaine mesure (τρόπῳ τινί) des relations conjugales.

C'est par l'imposition des mains (χειροθεσία) qu'étaient conférés le presbytérat et le diaconat[7]. Par leur ordre

1. *Didasc.*, IV, 1, 1; 2, 3; IX, 35, 3.
2. *Didasc.*, IX, 34, 3.
3. Pierre d'Al., *Epist. can.*, 14.
4. *Can. eccles.*, XX; *Conc. de Néocésarée*, can. 8, 12.
5. *Conc. de Néocésarée*, can. 9, 10. Le concile remarque à cette occasion que « suivant l'opinion de beaucoup, les autres péchés (autres que l'impureté) sont éteints (ἀφιέναι) par l'ordination sacerdotale » (can. 9). Remarquer le mot ἄφεσις : les suites mêmes sont effacées.
6. *Conc. d'Ancyre*, can. 10; *Conc. de Néocés.*, can. 1.
Conc. de Néocés., can. 9.

les prêtres étaient sans doute supérieurs aux diacres. Néanmoins ceux-ci, grâce à leur ministère plus actif, obtenaient souvent en fait une influence supérieure, dont témoignent les documents[1].

On vient de voir qu'après les diacres, la Didascalie mentionne les sous-diacres. C'est la première fois que l'on rencontre en Orient ce genre de ministres qui y fut fort peu connu[2]; mais comme d'ailleurs la Didascalie mentionne aussi les lecteurs (IX, 28, 5), on ne peut la soupçonner de confondre les deux ordres. Les lecteurs constituent en effet les seuls ministres inférieurs que possédât l'ensemble des Églises grecques à cette époque. Les Canons ecclésiastiques (I, XIX) les nomment après les diacres. La Didascalie suppose qu'il n'y en avait pas partout (IX, 28, 5). En tout cas, nous n'avons aucune indication sur le rite de leur ordination.

A la fin du IIIe siècle, il existait encore en Orient des sectes qui niaient la bonté morale du mariage, gnostiques attardés ou manichéens du début. La Didascalie les dénonce avec horreur (XXIII, 10, 2; XXVI, 20). Leur négation dépendait d'un système dualiste qui regardait la matière comme mauvaise. Ce n'était pas le cas d'Hiéracas que saint Épiphane accuse d'avoir été un contempteur du mariage. Son point de vue était purement religieux et chrétien. Hiéracas pensait que le mariage, permis sous l'ancienne Loi, ne l'était plus sous la nouvelle; que cette prohibition était la grande nouveauté apportée par Jésus-Christ à la terre dans son incarnation; que la parole de saint Paul dans *I Corinth.*, VII, 2, devait s'entendre d'une pure tolé-

1. *Didasc.*, IX, 27, 4-7; 28, 3-6; 30, 1; XI, 44, 2-4.
2. La traduction latine est concordante : les *Constitutions apostoliques* ont omis le passage.

rance, *propter fornicationem*, par crainte d'un plus grand mal; mais que, d'ailleurs, on ne pouvait, sans la continence, obtenir la vie ni entrer dans le royaume des cieux [1].

Ces erreurs et ce rigorisme furent repoussés par l'Église. La Didascalie insiste sur le caractère moral et saint du mariage. Les époux qui ont commerce entre eux sont et restent purs, et ils peuvent, sans purification, se présenter à l'église (XXVI, 22, 8, 10; XXII, 11, 6; XXIV, 12, 1, 2). Saint Methodius regarde aussi le mariage comme légitime [2]. En Orient cependant, les secondes noces, sans être prohibées, étaient généralement mal vues, surtout pour les femmes, et les digames étaient soumis à une pénitence [3]. Pour la Didascalie, les troisièmes noces sont une vraie prostitution (XIV, 2, 2).

Quant à la supériorité de l'état de continence sur celui du mariage, on sait que Methodius l'a magnifiquement proclamée dans son *Banquet des dix vierges*. La virginité s'y trouve exaltée comme la plus belle des vertus, τὸ κορυφαιότατον καὶ μακάριον ἐπιτήδευμα [4], comme la vertu par excellence de Jésus-Christ l'ἀρχιπαρθένος [5].

§ 6. — Les fins dernières.

Pas plus que sur les autres points de la doctrine chrétienne, nous ne trouvons dans les auteurs que nous étudions ici d'exposé suivi et complet de la doctrine des fins dernières.

Quoi qu'il en soit des justes ordinaires, on regarde

1. S. ÉPIPHANE, *Haer.* LXVII, 1, 2.
2. *Conviv.*, II, 1, 2; III, 11 et suiv.
3. *Didasc.*, XIV, 1, 2; 2, 1; *Conc. de Néocésarée*, can. 3, 7.
4. *Conviv.*, VIII, 1; VII, 3.
5. *Conviv.*, I, 5.

comme certain que les martyrs jouissent, dès l'instant de leur mort, de la vue de Dieu et de la compagnie du Christ. Ils deviennent les assesseurs du Christ, participant à sa royauté et à sa judicature. Ils jugent avec lui[1].

La croyance que la durée du monde serait de six mille ans seulement, correspondant aux six jours de la création, paraît avoir été assez répandue[2]. Et comme on pensait, assez généralement aussi, que Jésus-Christ est né en l'an 5500 de la création[3], on en concluait que la fin du monde n'était pas très éloignée. Quant au septième jour, où Dieu se reposa, quelques auteurs y voyaient la figure des mille ans pendant lesquels Jésus-Christ, revenu du ciel, devait régner sur la terre avec les justes. Malgré l'opposition d'Origène, cette erreur s'était encore maintenue dans plusieurs Églises de l'Égypte, et il fallut que Denys le Grand s'occupât de la déraciner[4]. En tout cas, elle fut ruinée dans Alexandrie, car on ne voit pas que l'évêque Pierre, qui combattit d'autres parties de la doctrine d'Origène, l'ait attaqué sur celle-ci. Même attitude en Palestine : Pamphile n'a pas eu à défendre Origène de n'être pas millénariste. En revanche, Methodius, rattaché à l'école asiatique, s'est prononcé pour le *millenium* et a reproduit les vues de saint Irénée[5].

Une question plus importante était celle de la résurrection de la chair. Indépendamment des païens, ce dogme était encore nié par les gnostiques et les manichéens[6]. Hiéracas l'avait aussi repoussé[7], et Origène ne l'avait qu'incomplètement compris et interprété. Contre les premiers, la Didascalie dirige tout son

1. Denys, ap. Eusèbe, *H. E.*, VI, 42, 5; Feltoe, p. 18.
2. Methodius, *Conviv.*, IX, 1, 5; *Didasc.*, XXVI, 18, 18.
3. C'est la date adoptée par Jules Africain dans sa *Chronographie*.
4. Voir ci-dessus, p. 224, 225 et Eusèbe, *H. E.*, IV, 24.
5. *Conviv.*, IX, 1, 5. La pensée de la Didascalie reste incertaine.
6. *Didasc.*, XXIII, 10, 1; XXVI, 20.
7. S. Épiphane, *Haer*. LXVII, 1.

chapitre vingtième, dans lequel elle fait valoir, en faveur du dogme, l'Écriture, le témoignage de la Sibylle, la légende du phénix, la puissance de Dieu qui peut ressusciter ce qu'il a créé, et enfin l'exemple de Jésus-Christ ressuscité, gage de notre propre résurrection. Contre Origène, que Pamphile s'efforce de défendre [1], Pierre d'Alexandrie et Methodius composent chacun un traité *De la résurrection*, où ils repoussent l'idée d'une résurrection purement spirituelle et insistent sur l'identité matérielle du corps ressuscité avec le corps enseveli, la résurrection exigeant, pour être telle, que cela même qui est mort revienne à la vie [2]. Nous ressusciterons donc dans le corps même que nous possédons actuellement, avec toutes ses parties. Ce corps sera sans doute extérieurement changé et transfiguré : chez les élus, il ressuscitera en gloire de la vie éternelle; mais il conservera son identité : il ne deviendra pas autre : οὐχ ἕτερος γενόμενος — οὐκ ἄλλος παρ' ὃ πέφυκε μεταβαλλόμενος [3].

La résurrection des corps sera suivie du jugement dans lequel Dieu traitera chacun selon son mérite et ses œuvres [4]. Les réprouvés iront au feu éternel, au feu où ils seront brûlés et suppliciés pour toujours [5]. Le sort des élus, au contraire, sera la vie éternelle. Ils entreront dans une lumière de gloire qui les enveloppera tous, mais fera briller surtout les martyrs d'un éclat spécial et plus magnifique [6].

1. *Apologia*, cap. VII. Le chap. X défend Origène contre l'accusation d'avoir enseigné la migration des âmes.

2. METHOD., *De resurrect.*, I, 49, 3, 4; 50, 1; III, 1, 1; 2, 2, 3; 3; 5, 7; 12.

3. ADAMANTIUS, V, 16, 24; *Didasc.*, XX, 7, 1.

4. ADAM., I, 16; II, 5, 15; *Can. eccles.*, I, XIV.

5. *Didasc.*, VII, 21, 8; XIX, 6, 7, 8; XX, 7, 8-10; XXIII, 3, 7; XXVI, 20. Pamphile tâche ici de défendre Origène (*Apol.*, cap. VIII), mais il ne le défend que contre l'accusation de nier l'existence même de tout châtiment pour les pécheurs.

6. *Didasc.*, XX, 7, 18, 19, 23, 24.

CHAPITRE XV

LE BILAN DOCTRINAL ET THÉOLOGIQUE DE L'ÉGLISE A LA VEILLE DE L'ARIANISME.

Le tableau qui va suivre n'a pas la prétention d'exposer tout ce que l'Église croyait ou enseignait au commencement du IVe siècle : le but, plus modeste, est simplement de résumer les résultats de l'enquête à laquelle nous nous sommes livrés dans ce volume, ou plutôt de marquer, aussi précisément que possible, le point de développement que les principales croyances chrétiennes avaient atteint, et auquel la théologie les avait poussées.

L'autorité de l'Écriture comme source et règle de la foi était universellement reconnue, et le canon du Nouveau Testament, s'il n'était pas complètement fixé et comptait encore des ἀντιλεγόμενα, comprenait à peu près la totalité des livres que nous y trouvons aujourd'hui. En exégèse, deux méthodes extrêmes s'étaient fait jour : l'une qui suivait les procédés de Philon et d'Origène, et qui tendait à sacrifier la lettre à la doctrine ou au système : c'est l'allégorisme ; l'autre qui n'étudiait dans l'Écriture que les syllabes et les mots, ou même le sens historique le plus étroit : c'est le littéralisme absolu. Il est bien remarquable que celui-ci avait été cultivé surtout par les écoles

qui avaient abouti à l'adoptianisme. Mais entre ces deux méthodes contraires, une troisième, même à Alexandrie, tendait à prévaloir qui voulait unir la doctrine à la lettre, et trouver dans la lettre l'expression et la raison de la doctrine. On s'attachait au texte, mais on y voyait un ensemble de formules de la foi dont l'Église avait l'intelligence, autant que l'histoire de la révélation divine faite à l'homme.

La condamnation répétée du sabellianisme avait mis hors de cause la distinction réelle des termes divins de la Trinité. Tertullien leur avait déjà attribué le vocable de *personne*, et Origène celui d'ὑπόστασις, généralement accepté, mais dont l'emploi cependant ne devait devenir exclusif que plus tard. On croyait à la divinité du Verbe ou du Fils, conclue de la divinité de Jésus-Christ plutôt qu'affirmée directement. Le Fils est né du Père : il n'est donc pas un κτίσμα ni un ποίημα, mais bien de l'essence du Père, ἐκ τῆς οὐσίας : l'équivalent de cette dernière expression est dans les apologistes et l'expression elle-même se rencontre après eux. Quelques obscurités de surface règnent encore cependant chez un petit nombre d'écrivains, qui tiennent surtout à l'état rudimentaire de leur langue. En tout cas, le mot qui doit tout terminer, l'ὁμοούσιος a déjà fait son apparition. Les Alexandrins l'ont prononcé et Adamantius l'a écrit. Le concile d'Antioche, il est vrai, l'a rejeté, mais seulement au sens sabellien. D'autre part, on ne lui donne peut-être pas immédiatement toute sa force; il faudra, pour en montrer toute la portée, qu'Athanase insiste sur l'unité divine.

Quant à la personne du Saint-Esprit, elle reste à peu près en dehors de l'examen théologique. Dans le langage courant, on en parle comme d'une personne proprement divine. Puis, à la réflexion, quelques hé-

sitations se produisent peut-être dans l'école d'Origène : simples scrupules de théoriciens que le reste de l'Église ne paraît pas avoir connus, et que l'autorité d'Athanase dissipera d'un mot. C'est par le Fils que l'on rattache le Saint-Esprit au Père : la formule *a Patre per Filium* représentera bien cette conception.

Des questions relatives à l'incarnation deux seulement ont été expressément traitées et résolues : celle de la divinité de Jésus-Christ contre les adoptianistes, et celle de la réalité de son humanité contre les docètes. Sur les autres points, si l'on excepte Tertullien dont les formules anticipent l'avenir, on n'a posé encore que les prémisses des solutions, ou, quand on a énoncé les solutions, on l'a fait en dehors de toute polémique. Aucune difficulté ne s'est élevée sur l'existence d'une âme humaine en Jésus-Christ : l'autorité d'Origène détruira plus tard ici les sophismes d'Apollinaire. La croyance en l'unité de personne en Jésus-Christ est, on peut le dire, générale : elle se manifeste surtout par l'usage de la communication des idiomes. D'autre part, en maintenant que le Sauveur est à la fois vraiment Dieu et vraiment homme, et qu'en devenant homme il n'a pas cessé d'être Dieu, les Pères écartent par avance les diverses formes du monophysisme, et jettent les bases des définitions de Chalcédoine. La doctrine de l'unité personnelle et de la dualité des natures de Jésus-Christ est donc en substance reconnue et acceptée : seulement le langage n'y correspond pas toujours, et l'expression en manque parfois de rigueur et de fermeté.

Jésus-Christ est venu pour nous sauver, pour nous racheter : on rattache à sa mort cette œuvre de rédemption et de salut. Le sang de Jésus-Christ est regardé comme le prix de notre rançon payé à la justice de Dieu : il y a déjà là une manière de

satisfaction : mais une théorie plus profonde, développée de saint Paul, accentue cette dernière idée en nous montrant en Jésus-Christ le représentant de toute l'humanité expiant en son nom. C'est la théorie de notre récapitulation dans le Sauveur ou encore de sa mort considérée comme un sacrifice.

La mariologie est presque toute renfermée jusqu'ici dans l'article du symbole « *natus ex Maria virgine* ». Saint Justin, saint Irénée et Tertullien y ajoutent l'idée d'une part qui revient à Marie dans l'œuvre de notre rédemption, comme une part revient à Ève dans celle de notre perte. L'angélologie n'a point reçu de précision notable : beaucoup d'écrivains continuent d'y suivre les interprétations juives à propos notamment de l'union des fils de Dieu avec les filles des hommes (*Genèse,* VI, 2). En revanche, le culte des saints, et en particulier des martyrs, est chose pratiquée et acquise.

La théorie du péché originel est encore à faire ; mais on en possède les éléments, et si l'on n'a pas l'idée nette et explicite de ce qu'est en soi la faute héréditaire, on a du moins le sentiment d'une chute physique et morale, conséquence de notre naissance d'Adam pécheur. Il faudra attendre saint Augustin pour entendre sur la grâce actuelle un enseignement un peu complet ; jusque-là, celui de l'Église se borne à l'affirmation générale du besoin que nous avons du secours de Dieu pour faire le bien, et aussi du devoir qui nous incombe de coopérer par nos œuvres à notre salut. Tertullien a vigoureusement dessiné la théorie du mérite et de la satisfaction, et l'Occident se l'est appropriée : en Orient les choses sont moins avancées, et les rapports de Dieu et de l'homme sont déterminés d'une façon moins juridique et moins rigoureuse.

Ce sont les Africains qui ont, avec saint Irénée, contribué le plus au développement de l'ecclésiologie. Il

est entendu depuis longtemps qu'il n'y a qu'une seule vraie Église au sein de laquelle on puisse être sauvé; que dans cette Église elle-même doit régner, avec l'unité des cœurs, l'unité de symbole et de foi; qu'un des caractères de cette Église est d'être catholique, c'est-à-dire répandue dans le monde entier. Cette Église possède la vérité, et jouit, pour la prêcher sûrement, de l'assistance du Saint-Esprit. Elle jouit aussi du pouvoir de remettre les péchés, tous les péchés, et l'exercice de ce pouvoir n'est limité que par elle-même. Le droit de sa hiérarchie est d'ailleurs, au début du IVe siècle, fermement établi et reconnu. Prêtre, docteur et législateur, l'évêque enseigne, gouverne et administre, en même temps qu'il préside à la liturgie. A l'évêque de Rome manifestement textes et faits attribuent ou supposent une considération hors de pair et une autorité spéciale dont la nature et l'étendue ne sont pas cependant entièrement déterminées.

On entre dans l'Église par l'initiation chrétienne, dont l'ensemble comprend le baptême, la confirmation ou consignation et l'eucharistie. La doctrine du baptême est à peu près achevée en ce qui concerne son rôle, ses effets, le sujet qui le reçoit, et les conditions où doit se trouver le ministre qui le confère au point de vue de la foi. Ici, malgré quelques dissidences qui se prolongeront, l'usage de Rome, dans la controverse baptismale, triomphe de celui de Carthage. La confirmation ou consignation, bien que distinguée du baptême, ne se sépare guère normalement de lui ni dans le langage ni dans la pratique; et quant à l'eucharistie, si nous trouvons qu'on nous la présente généralement et d'une façon nette comme étant, en vertu d'une conversion, le corps et le sang de Jésus-Christ, rien cependant n'est expliqué de la façon dont on conçoit cette présence réelle de Jésus-Christ dans le sacre-

ment. Dès la plus haute antiquité, la liturgie eucharistique est regardée comme un sacrifice commémoratif de la mort du Sauveur. C'est un sacrifice vrai et plein; on l'offre, en dehors des jours fixes, au jour des *natalitia* des martyrs; on peut l'offrir pour les défunts.

J'ai déjà parlé, à propos de l'Église, de la pénitence et du pardon des péchés : les trois conditions de ce pardon, confession, expiation, absolution de l'évêque se trouvent déjà indiquées dans Tertullien et Origène. Sur les autres rites, extrême-onction et mariage, les documents des trois premiers siècles se taisent ou s'étendent peu. Sur l'ordre, ils sont plus explicites, sans l'être beaucoup. L'ordre se confère par l'imposition des mains de l'évêque, ou des évêques, et du clergé. Au milieu du IIIe siècle, les ordres inférieurs sont au complet : on en compte cinq en Occident, ceux de sous-diacre, d'acolythe, d'exorciste, de lecteur et de portier : en Orient, on connaît surtout les lecteurs.

Dans la période qui nous a occupé, la morale des communautés chrétiennes n'a pas couru de moindres dangers que leur croyance, et peut-être ne sont-ce pas les théories laxistes qui l'ont le plus menacée. Le laxisme se dénonce lui-même : il en est autrement de l'encratisme et du rigorisme outré vers qui ces générations fortes se sentaient naturellement attirées, comme vers les formes supérieures de la vertu. Le bon sens de l'Église a cependant fait justice de ces exagérations. La distinction a été posée des préceptes et des conseils; et si l'accomplissement des premiers a été regardé comme une essentielle condition du salut, l'observation des seconds a été laissée à l'initiative des âmes plus généreuses. L'idéal chrétien ne s'est pas abaissé, mais on n'a imposé à personne de sortir, pour y atteindre, des voies communes.

Les impulsions violentes vers les voies extraordi-

naires, qui résultaient, dans le principe, de l'attente d'un jugement imminent ou des menaces de mort au milieu desquelles on vivait, s'étaient, du reste, singulièrement atténuées au début du IVe siècle, alors que la parousie ne semblait plus si proche, et que l'édit de Milan paraissait avoir clos l'ère des persécutions. A ce moment, les calculs d'un Lactance et d'un Commodien sur la fin du monde ne troublaient que peu de gens, et les rêves millénaristes avaient perdu beaucoup de partisans parmi les chrétiens instruits. L'autorité hiérarchique les laissait peu à peu tomber. On n'était pas entièrement d'accord sur le point de savoir quand aurait lieu, après la mort, la rétribution définitive. En revanche, la résurrection de la chair était universellement admise : seulement, l'école d'Origène l'entendait dans un sens contre lequel on commençait à protester énergiquement. Sa théorie de l'*apocatastasis,* contraire, il faut le remarquer, à toute la tradition antérieure et contemporaine, n'avait pas encore conquis de sympathies notables, et ne devait trouver que plus tard un écho chez quelques écrivains de l'Église. Jusqu'ici on s'en tenait aux anciennes affirmations d'un enfer éternel destiné aux pécheurs, et d'une vie sans fin dans la société de Dieu qui serait la récompense des justes.

Ce résumé de l'état de la doctrine théologique à la veille de l'arianisme nous montre donc l'Église fixée sur les bases de sa croyance, et, en somme, prête, quand il le faudra, à en définir les grandes lignes. L'organe de ces définitions devait être sa hiérarchie, et c'est parce que les prérogatives de cette hiérarchie sont reconnues, que l'Église pourra imposer ses décisions et dissiper les attaques dont elles seront l'objet. Malheureusement, cette hiérarchie elle-même se trouvera souvent divisée, et les rivalités de personnes autant que les divergences doctrinales prolongeront

outre mesure des débats qu'une discussion sincère aurait pu clore en quelques heures. Mais au moins ces débats, en se prolongeant, seront-ils l'occasion d'un éclaircissement plus complet de la révélation évangélique, et d'un progrès plus sensible de la société chrétienne dans l'intelligence de sa foi.

TABLE ANALYTIQUE

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE III

LE DOGME CHRÉTIEN DANS LES PÈRES APOSTOLIQUES.

CHAPITRE IV

LES PREMIÈRES DÉFORMATIONS DU DOGME CHRÉTIEN. LES HÉRÉSIES DU IIe SIÈCLE.

CHAPITRE V

LA LUTTE DOCTRINALE CONTRE LE PAGANISME. L'APOLOGIE AU IIe SIÈCLE.

CHAPITRE VI

LA LUTTE DOCTRINALE CONTRE L'HÉRÉSIE ET LES COMMENCEMENTS DE LA THÉOLOGIE SPÉCULATIVE. L'ENSEIGNEMENT CHRÉTIEN DANS LA SECONDE MOITIÉ DU IIe SIÈCLE.

CHAPITRE VII

LES PREMIERS GRANDS SYSTÈMES THÉOLOGIQUES EN ORIENT. CLÉMENT D'ALEXANDRIE ET ORIGÈNE.

CHAPITRE VIII

APERÇU GÉNÉRAL DE LA THÉOLOGIE EN OCCIDENT PENDANT LE IIIe ET AU DÉBUT DU IVe SIÈCLE.

CHAPITRE IX

LES CONTROVERSES CHRISTOLOGIQUES ET TRINITAIRES EN OCCIDENT A LA FIN DU IIe ET AU COMMENCEMENT DU IIIe SIÈCLE.

CHAPITRE X

LA QUESTION PÉNITENTIELLE EN OCCIDENT AU IIIe SIÈCLE. LE NOVATIANISME.

CHAPITRE XI

CHAPITRE XII

LA DOCTRINE CHRÉTIENNE EN OCCIDENT AU III[e] ET AU DÉBUT DU IV[e] SIÈCLE.

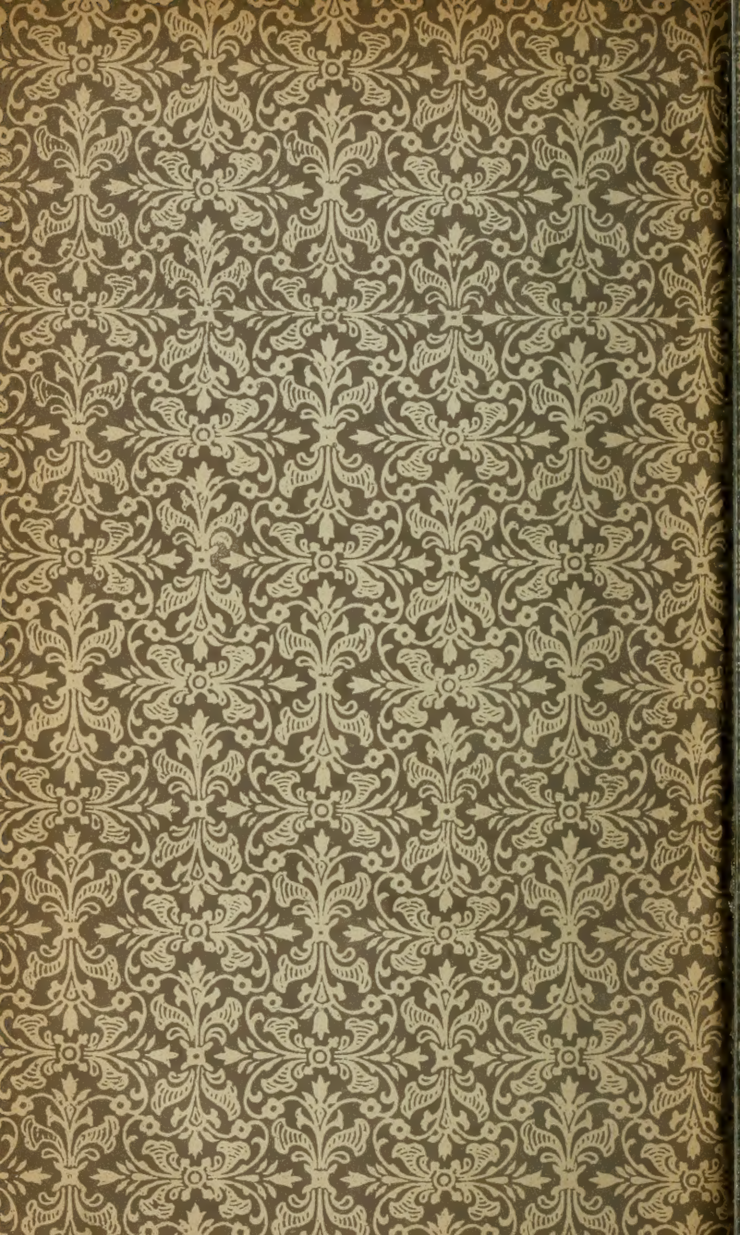
CHAPITRE XIII

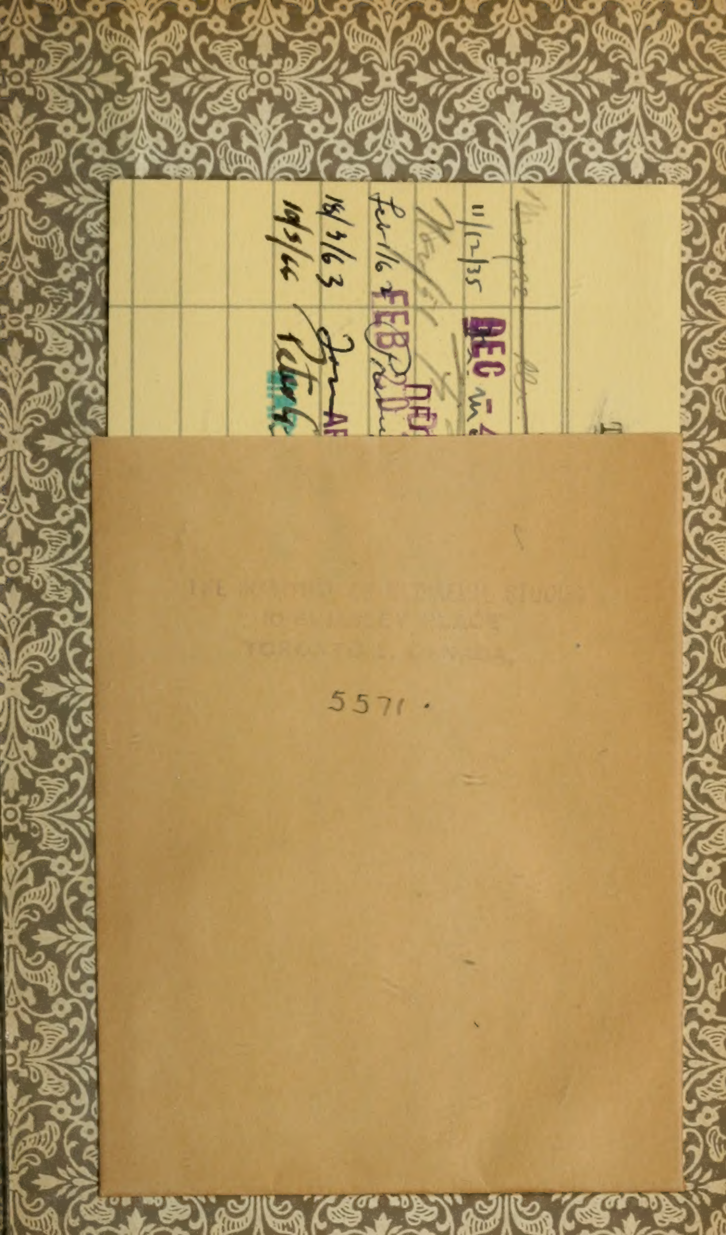
LES HÉRÉSIES ORIENTALES DE LA FIN DU III[e] SIÈCLE.

CHAPITRE XIV

LA THÉOLOGIE EN ORIENT DEPUIS LA MORT D'ORIGÈNE JUSQU'AU CONCILE DE NICÉE.

CHAPITRE XV




5571

